MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

8. Jahrgang 1957 Nummer 2

Kirche und Freiheit

Von Michael Schmaus, München

Die Freiheit ist eines der Hauptprobleme unserer Gegenwart. Meist wird dabei an die äußere Freiheit gedacht, an die politische, an die wirtschaftliche, an die soziale. Aber diese Freiheiten setzen wiederum die innere Freiheit voraus, die in der Gewissensfreiheit kulminiert. Die Kirche ist an der Freiheitsproblematik in hohem Maße interessiert und beteiligt. Sie wird hierbei auf die gegensätzlichste Weise beurteilt. Die einen setzen ihre Hoffnung auf sie als die Hüterin der Freiheit gegenüber der Staatsomnipotenz. Die anderen schmähen sie als die Feindin, ja als die Totengräberin der Freiheit. Der Vorwurf lautet, daß sie in ihren Reihen keine aufrechten und entschlossenen Männer wünsche, daß sie durch ihre Disziplinargewalt die Regungen der Freiheit unterdrücke und durch ihre Lehrautorität das freie Denken hemme.

Wir gehen dem Problem nach, sowohl im Interesse der Freiheit als auch im Interesse der Kirche. Es soll in zwei Abschnitten behandelt werden. Im ersten wird die Frage erörtert: Was sagt die Kirche von der Freiheit? Im zweiten wird aufgehellt, was die Kirche in Sachen der Freiheit tut.

I.

Die Kirche proklamiert die Freiheit, indem sie die Heilige Schrift bezeugt und deutet, welche eine Botschaft von der äußeren und inneren Freiheit des Menschen ist. Nach der kirchlichen Verkündigung ist die Freiheit des Menschen geschichtet. Sie baut sich in drei Stufen auf. Wir können sie nennen: Die äußere Freiheit, die innere Freiheit im Sinne der Wahlfreiheit und die geistliche Freiheit im Sinne der Freiheit der Kinder Gottes. So erscheint die Gesamtfreiheit des Menschen von außen nach innen geordnet. Die totale Freiheit, die Vollfreiheit, umfaßt alle drei Schichten. Doch läßt sich die innere und die geistliche Freiheit von der äußeren trennen. Denn diese beiden Freiheiten können notfalls auch ohne die äußere bestehen. Nicht aber kann die äußere ohne die beiden anderen existieren. Denn sie baut sich auf den beiden anderen auf und muß zugrunde gehen, wenn diese zwei absterben. Es kann auf die Dauer keine politische Freiheit geben ohne die beiden anderen Freiheiten.

Wir versuchen im einzelnen auszuführen, was die Schrift von den drei Freiheiten sagt. Hierbei ist zu beachten, daß sie zwischen der äußeren Freiheit und der psychologischen Wahlfreiheit nicht immer unterscheidet.

Wenn wir dem Gange des Schriftzeugnisses folgen wollen, dann müssen wir mit jenem Worte beginnen, welches für das Verständnis des Menschen im Lichte der Offenbarung grundlegend ist. Es ist das Zeugnis von der Menschenwürde, welche darin liegt, daß

der Mensch ein Bild, eine Erscheinung Gottes in der Schöpfung ist. Die Genesis sieht die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in seiner Souveränität über die Erde (Gen 1, 26f.; vgl. Ps 8). Wie aber Gott Herr und Herrscher in voller Unabhängigkeit ist, so ist der Mensch und soll der Mensch sein Herr und Herrscher über die Erde als Geschöpf, d. h. in voller Abhängigkeit von Gott. Über dem Eingang der menschlichen Geschichte steht wie ein großes Leitmotiv das Wort Gottes: „Pflanzet euch fort und mehret euch und füllet die Erde und machet sie untertan und herrschet über die Fische des Meeres, über die Vögel der Luft und über alles Erdgetier, das sich am Boden regt" (Gen 1,28). Wie sehr sich in dieser Stellung des Menschen die Gottesebenbildlichkeit ausdrückt, tritt in einem anderen Wort zutage: „Lasset uns Menschen bilden nach unserem Ebenbilde, uns ähnlich; sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel der Luft, über das Vieh, über alle Landtiere und über alle Kriechtiere am Boden" (Gen 1,26).

Die von Gott dem Menschen anbefohlene Herrscherstellung in der Schöpfung schließt die Freiheit des Menschen im wirtschaftlichen, sozialen und zuhöchst im politischen Verstande in sich, ebenso aber auch die Fähigkeit, sich zum Herrn der Erde zu machen. Wenn der Mensch eine solche Herrschaftstellung anstrebt, erfüllt er den Auftrag Gottes. Zugleich verwirklicht er die ihm von Gott geschenkten Möglichkeiten seiner Existenz. Es steht dem Menschen nach den Worten der Genesis nicht frei, ob er Herr sein will oder nicht. Er ist vielmehr dazu berufen. Er kann seiner Herrschaftsstellung nicht ausweichen, ohne gegen Gottes Auftrag und sein eigenes Wesen zu verstoßen. Umgekehrt hat seine Herrschaft über die Welt der Sachen einen religiösen Grund. Es ist der Glaube und der Gehorsam gegen Gott. In der Herrschaft über die Welt leistet der Mensch Gehorsam. Seine Herrschaft und seine Freiheit sind daher gottgebunden. Der Mensch kann gegen die ihm auferlegte Herrschaftspflicht in einer zweifachen Weise verstoßen: Dadurch, daß er sich von der Materie beherrschen läßt und ihr Sklave wird, statt ihr Herr zu sein, sowie dadurch, daß er die Herrschaft über die Materie nicht in Gehorsam gegen Gott, sondern in ungebundener, willkürlicher Selbstherrlichkeit ausübt. In beiden Fällen begeht er eine Auflehnung gegen Gott. Die Versklavung an die Materie, etwa in der Form des Geldes oder in der Form der Maschine, ist für ihn nicht nur ein Verhängnis, sondern eine Sünde, auch wenn sich nicht immer oder fast nie feststellen läßt, wo die Sünde sitzt. In der Versklavung an die Dinge offenbart sich die Sünde in ihrer Mächtigkeit. Der Mensch ist nach dem Zeugnis der Genesis vor Gott dafür verantwortlich, daß nicht die Sachen regieren, sondern daß er regiert.

Die Genesis richtet den Auftrag, die Erde zu beherrschen, an jeden einzelnen. Innerhalb der Geschichte findet jedoch die Herrschaft und die Freiheit des einen ihre Grenze an der Herrschaft und Freiheit des anderen. Das Genesiswort hat indes nicht nur innergeschichtliche, sondern eschatologische Bedeutung. Es verweist auf jenen Zustand jenseits der Geschichte, in welchem kein Mensch dem anderen im Wege steht, in welchem vielmehr jeder ohne Hemmung die ganze Erde beherrschen, das heißt geistig durchdringen und nach Gottes Willen gestalten kann, weil jeder diese Aufgaben in anderer, nämlich in einer nur ihm zukommenden Weise vollzieht. Die Verheißung des „neuen Himmels und der neuen Erde" (Js 65,17; 2 Petr 3,13; Offb 21,1) steht in engstem Zusammenhang mit dem Herrschaftsauftrag der Genesis.

Die Heilige Schrift spricht in einer besonderen Weise von der politischen Freiheit. Als die Mehrzahl der Stämme Israels in ägyptischer Knechtschaft lebte, hat Gott Moses beauftragt, das Volk zu befreien (Ex 2–14). Wir hören nichts davon, daß das Volk selbst den Versuch unternahm, das Joch abzuschütteln, Die Initiative ging vielmehr

von Gott selbst aus. Er, der Liebhaber der Freiheit, wollte nicht, daß sein Volk, das er für besondere Aufgaben erwählt hatte, in Unfreiheit lebe. Er beabsichtigte freilich primär mit der Befreiung aus Ägypten die Durchführung seines ewigen Haushaltsplanes, der für uns ein ewiger Heilsplan ist. Aber dessen Verwirklichung schloß die Befreiung des Volkes in sich. Dies ist um so bemerkenswerter, weil das Volk nicht in einem Maximum von erdrückender Knechtschaft lebte. Dies sieht man daran, daß es sich in der Wüste gegen Moses auflehnte und nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurücksehnte (Ex 16,3). Auf seiner Wanderung befand es sich zwar im Zustande der Freiheit, aber es kam die wirtschaftliche Not, der Hunger und die Krankheit, die Unsicherheit über sein Leben. Offensichtlich ist nach der Meinung Gottes die Freiheit des Volkes wertvoller gewesen als seine Sicherheit, wenn beide nicht zugleich miteinander bestehen konnten.

Was die zweite Schicht der Freiheit, die innere, die psychologisch-metaphysische, betrifft, so braucht hier nicht viel dazu gesagt zu werden. Gott hat den Menschen in die Freiheit hineingeschaffen und in den Stand der Freiheit gesetzt, und zwar mit der Folge, daß der Mensch in freier Wahl sein irdisches und sein ewiges Schicksal zu bestimmen vermag. Dem Zeugnis der Schrift entspricht das Freiheitsbewußtsein des Menschen. Es ist trotz aller theoretischer Leugnungen der Freiheit bis zum heutigen Tag unzerstörbar geblieben. Mit der Freiheit verbindet sich aufs engste die Verantwortung. Was der Mensch wählt, muß er vor seinem Gewissen, vor dem Du, vor der Gemeinschaft, letztlich vor Gott verantworten. Wenn er handelt, richtet sich von allen diesen Seiten her die Frage nach Recht und Unrecht, nach Sinn und Widersinn an ihn, und er muß Antwort geben, ohne entrinnen zu können. Von der Antwort, die er geben kann und geben muß, hängt seine wahre und eigentliche Existenz ab. Die Tragweite der menschlichen Entscheidungsfähigkeit und ihr Ernst wird darin sichtbar, daß Gott die menschliche Freiheit auch dort nicht hemmt, wo sie sich für den Menschen selbst und für die Welt zerstörerisch auswirkt. Die Freiheit hat in Gottes Augen offensichtlich einen so hohen Wert, daß er dem Menschen auch dort nicht in den Arm fällt, wo die Freiheit zur Gefahr für die Schöpfung, ja was noch abgründiger ist, für die Menschen selbst, und zwar sowohl für den Täter, wie für die Betroffenen wird, wo einer zum Schlächter und Henker des anderen wird. Dies ist das unheimliche Geheimnis, ja das widersinnig scheinende Rätsel der Freiheit. Die Freiheit wird so zum Ärgernis. Daß Gott sie höher stellt als alles andere, als Leben und Sicherheit, materielle Wohlfahrt und politische Ruhe, empfinden wir als ein Scandalum. Es läßt sich nur überwinden in dem Glauben, daß Gott auch die furchtbarsten Untaten zur Quelle des Heiles zu machen vermag. Um dies zu verstehen, müssen wir einen Blick auf das Kreuz werfen. Christus hatte die ernste Absicht, sein Volk für seine Heilsbotschaft zu gewinnen. Sie ist am Widerstande des Volkes gescheitert. Christus zog es vor, zu scheitern, statt dem Volk seinen Willen aufzunötigen oder es durch magische Handlungen zu betäuben. So konnte er infolge der Auflehnung des Volkes nur als Dornengekrönter und Gekreuzigter seiner Aufgabe treu bleiben. Aber gerade hier wird sichtbar, daß auch die Unheilstaten der Menschen nach dem Haushaltsplane Gottes Heil schaffen. Die unbegreiflichste Untat menschlicher Freiheit, die Kreuzigung des menschgewordenen Gottessohnes, wurde zum Quell des wahren Lebens. Daran nehmen die Gehenkten und Gemarterten teil, so daß, was die einen in Freiheit verschulden, den anderen zum Segen wird, wenn nicht innerhalb der Geschichte, so doch jenseits ihrer. Das siebenfach versiegelte Buch der Geschichte (Offb 5,1–5) kann nur von dem geöffnet und gedeutet werden, der selbst in seinem Opfertod den Sinn des Lebens geschaffen hat.

Die dritte, die innerste Schicht der Freiheit ist von Christus geschaffen worden, indem

er den Menschen von jenen Mächten freimachte, welche den psychologischen Freiheitsvollzug hemmen. Das ist die Sünde und alles, was mit ihr zusammenhängt. Wir wissen, wie sehr der Haß den Menschen zu fesseln vermag. So sehr, daß er nicht fähig ist, zu tun, wozu ihn sein Gewissen treibt. Es ist, wie wenn der Hochmut oder die Habsucht den Menschen in Ketten legen würden, so daß er der Sklave dieser Mächte ist. Nach dem Zeugnis des Apostels Paulus muß die Erlösung als eine Freiheitsaktion Gottes verstanden werden, durch welche der Mensch von solchen Verknechtungen gelöst wird. Die Berufung zum Glauben an Christus wird in der Heiligen Schrift als eine Berufung zur Freiheit gedeutet (Gal 2,4; 5,13; Röm 6,16ff.). So lange der Mensch diese Befreiung zur wahren Freiheit nicht erfährt, nützt ihm seine psychologisch-metaphysische Freiheitsfähigkeit wenig, weil er davon keinen Gebrauch machen kann. Christus macht ihn frei für den Gebrauch der Freiheitskraft, insofern er ihn von den Fesselungen löst, in die ihn die Sünde, der Haß, die Selbstsucht, der Hochmut, die Lügenhaftigkeit, die Geldgier schlagen, und den himmlischen Geist einsenkt, der ihn aufschließt für einen unvoreingenommenen und rechten Freiheitsgebrauch (Gal 5,1; 2 Kor 3,17; Röm 8,2; 8,15; Jo 8,31–36). Die göttliche Freiheitsaktion zielt auch darauf, den Menschen von der Angst freizumachen, welche ihm ungezählte und verhängnisvolle Hemmungen auferlegt (Röm 6,21f.; 8,21; Jo 14,1). Denn in der Hingabe an Christus öffnet sich dem Menschen der Weg zu Gott, so daß er weder vor den irdischen Drangsalen, noch vor dem Tode, noch vor dem Teufel in Schrecken zu geraten braucht. Im Galaterbrief wird diese Freiheitsbotschaft mit dem Worte zusammengefaßt, daß die Kirche selbst die Freie ist und daß ihre Kinder nicht die Kinder der Sklaverei, sondern der Freiheit sind (Gal 4,21–31). Diese Freiheit ist Freiheit der Kinder Gottes. Die Kinder Gottes können sich in der Welt Gottes unbefangen und sorglos, zuversichtlich und vertrauensvoll bewegen, so wie sich der Herr und Besitzer in seinem Eigentum bewegen kann. Ihnen ist jene Wahrheit zu eigen, von der die Heilige Schrift versichert, daß sie den Menschen frei macht (Jo 8,32). Die Wahrheit, die bei Johannes gemeint ist, ist die in Christus uns erschlossene Wirklichkeit Gottes. Wer in Gottes Wirklichkeit, wer in Gott lebt, ist ein Freier, weil er im Gebrauch seiner Freiheitsfähigkeit nicht gefesselt ist.

Wenn der Kirche die Verkündigung der Freiheit so am Herzen liegt, wie wir es eben gesehen haben, ist verständlich, daß sie jeden Morgen in der Prim beten läßt, Gott möge uns Heil und Freiheit schenken.

Die Freiheitsbotschaft der Kirche scheint auf den ersten Blick derjenigen des Liberalismus enge verwandt zu sein. Die historische Betrachtung zeigt, daß die Freiheitsproklamation des Liberalismus ein Erbe aus dem Christentum ist. Woher sollte sie sonst auch stammen? Vielleicht ist es aus dieser Herkunft aus dem Christentum zu erklären, daß der weltanschauliche Liberalismus in einer rätselhaften Heftigkeit gegen das Christentum rebelliert. Es ist der Aufstand des ungeratenen Sohnes gegen den Vater. Trotz der nicht zu leugnenden Verwandtschaft besteht jedoch zwischen der Freiheitsbotschaft der Kirche und der Freiheitslehre des Liberalismus ein Abgrund. Die Freiheitsbotschaft der Kirche läßt sich nur dann ganz verstehen, wenn man die Freiheit nicht als bloßes Funktionieren betrachtet, sondern als Verwirklichung des Rechten. Man würde die Freiheitsbotschaft einseitig interpretieren, wenn man nicht die Frage stellte, wozu die Freiheit dient. Der Liberalismus läßt diese Frage aus. Er verfällt daher einer verhängnisvollen Einseitigkeit. Seine Freiheitsbotschaft verkündet die Freiheit für beliebiges, willkürliches Tun. Die Freiheitslehre ist jedoch nicht eine Proklamation von Beliebigem, sondern eine Proklamation zur Verwirklichung des Rechten: des Menschenwürdigen, des Wahren, des Guten. Darin soll der Mensch sich selbst entfalten und jene Gestalt gewinnen, auf welche er angelegt ist. Wenn im

Freiheitsvollzug nicht das Rechte verwirklicht wird, dann gleicht sie einer Mühle, die kein Mehl hervorbringt, weil ihr kein Getreide zugeführt wurde. Ein solcher Freiheitsvollzug ist ein verhängnisvoller Leerlauf. Da nichts verwirklicht oder vielmehr, da nicht das Recht verwirklicht wird, verdient er, ein nihilistischer Freiheitsvollzug genannt zu werden. Eine solche Freiheitslehre ist zerstörerisch. Sie führt zur Selbstvernichtung des Menschen und zur Vernichtung der Welt. Nur in der Verwirklichung des Rechten liegt die Rechtfertigung für den Freiheitsgebrauch. Er wird sinnvoll, d. h. menschenwürdig nur dann, wenn durch ihn Menschenwürdiges realisiert wird.

So erhebt sich angesichts der Freiheitsbegabung die schwere Frage, was das Menschenwürdige, was das Sinnvolle, was das Rechte ist, was also den Menschen zu seiner wahren und eigentlichen Gestalt zu führen vermag. Darauf gibt die letzte Antwort die in Christus geschehene Offenbarung. Gott selbst gibt den Menschen in Christus die authentische Deutung des Menschen. Er allein kann sie letztlich geben, weil der Mensch von ihm stammt und von ihm zu einem Leben in Vollendung berufen ist. Nach der von Gott gegebenen verbindlichen Auslegung des Menschen, die uns in der Schrift bezeugt ist und von der Kirche zur Geltung gebracht wird, ist der Mensch Gott, der Gemeinschaft (dem Du) und der stofflichen Welt zugeordnet. Er muß sich in dieser dreifachen Richtung selbst überschreiten, wenn er dem Sinne seines Lebens und seiner Existenz gerecht werden will, wenn er werden will, was er werden muß, um seine wahre Gestalt zu gewinnen, um also zu sich selbst zu kommen. Der Mensch ist an die Dingwelt, an die Personenwirklichkeit, letztlich an Gott gebunden. Eine Bindung schließt die andere in sich. Die beiden ersten werden umgriffen von der letzten. Der Mensch kann nicht weltlos, nicht gemeinschaftslos, nicht gottlos leben, ohne zerstörerisch zu wirken. Der weltlose Mensch wird denn auch unweigerlich weltfeindlich, der gemeinschaftsfeindliche, der gottlose, atheistische gottfeindlich, antitheistisch. Wenn der Mensch seine dreifache Bindung zerschneidet, wenn er also nur in sich selbst und um sich selbst kreist, wenn er in sich selbst verharren will, dann verliert er sich selbst. Er erreicht sich nur, wenn er nicht bei sich bleibt, sondern sich überschreitet auf die dreigestufte Wirklichkeit hin. Letztlich kommt der Mensch zu sich nur, wenn er sich auf den unendlichen Weg in die Unendlichkeit stellt und auf ihn weiterschreitet bis zu der von Gott bestimmten Stunde. Auf einem kürzeren Weg kann der Mensch sich selbst nicht erreichen. Da es im Freiheitsvollzug um die Entfaltung des eigenen Selbst und um die Gewinnung der wahren Existenzgestalt geht, ist der Freiheitsvollzug nur sinnvoll, wenn der Mensch diese dreigestufte Selbstüberschreitung vornimmt, wenn er den Mut und die Kraft aufbringt, nicht selbstgenügsam und allzu bescheiden in sich oder auch in der Welt oder beim Du zu verweilen, sondern sich hinauszuwagen in die Fülle und die Intensität des göttlichen Lebens, das uns in Christus zugänglich geworden ist. Augustinus und Pascal können für diese Einsichten als Kronzeugen angerufen werden. Der eine mit seinem Worte vom unruhigen Herzen, das unruhig bleibt, wenn es seine Ruhe nicht in Gott findet, der andere mit seinem Worte, daß der Mensch um ein Unendliches den Menschen transzendiert.

Angesichts dieser Situation des Menschen entsteht das Problem, wie er die Selbstüberschreitung auf die Welt, auf das Du und auf Gott hin im konkreten Alltag vornehmen kann. Für den wachen Menschen ist dies eine der drückendsten Fragen, deren theoretische und praktische Lösung ihm auferlegt ist. Die Selbstüberschreitung auf die Dingwelt und auf die Menschenwelt wird ihm zwar abgefordert, kann aber zu der Gefahr werden, daß er sich dabei selbst an die Welt oder an das Du verliert, statt sich zu gewinnen, daß ihn also der Freiheitsvollzug gerade, indem er in einer sinnvollen Weise

unternommen wird, in neue Fesseln schlägt. Die Selbstüberschreitung auf Gott hin wird von der Frage bedrängt, was jeweils der Wille Gottes ist.

Man kann zunächst sagen, daß sich die Antwort auf solche Fragen im Gewissen des Menschen konstituiert. So ist es in der Tat. Das Gewissen ist die höchste Majestät, von welcher der Mensch seine Wegweisungen empfängt. Aber mit dieser These ist die Lage keineswegs geklärt. Denn gerade dieses normgebende Gewissen erleidet selbst die mannigfachsten und tiefgreifendsten Bedrohungen und Gefährdungen. Der Mensch steht ständig in der Gefahr, den Spruch des Gewissens mit anderen Sprüchen zu identifizieren und zu verwechseln, etwa mit dem Spruch seiner Bequemlichkeit, mit dem Spruch seiner Selbstsucht, mit dem Spruch seiner Geldgier. Er beruft sich auf sein Gewissen, und es ist, ob er es weiß oder nicht ob er es klar oder unklar weiß, in Wahrheit sein Hochmut, der ihn treibt. Daß solche Gefährdungen des Gewissens bestehen, gesteht sich jeder ehrliche und aufmerksame Beobachter seiner selbst ein. Die Tatsache tritt besonders kraß in Erscheinung durch die häufigen und unbedachten Berufungen auf das Gewissen in Situationen, die für den wirklich Gewissenhaften, d. h. von seinem Gewissen getriebenen Menschen, keine Gewissensfragen darstellen. Die heutige Inflation der Gewissensbefehle führt zu deren Entwertung. Wenn man also dem Gewissen, wie es rechtens ist, die letzte und höchste Instanz zuweist, so darf dabei nur das echte Gewissen, das geläuterte, das geübte, das zuverlässige, nicht das von Selbstsucht und Bequemlichkeit zerfressene und gefälschte Gewissen gemeint sein. Nicht jenes Gewissen, welches den menschlichen Schwächen oder Bosheiten eine willkommene Tarnung bietet, sondern jenes Gewissen, welches den Menschen zum richtigen Handeln, also zur Verwirklichung des Wahren, des Guten treibt. Es gehört zu den schwersten Aufgaben des Menschen, sein Gewissen in dieser Weise zu formen. Wie kann er sein Gewissen so bilden, daß er sich auf dessen Spruch verlassen kann, wenn es ihm für den Freiheitsvollzug Weisungen gibt?

Hier gibt ihm die entscheidende Hilfe die Kirche. Damit kommen wir zur Behandlung der Frage, was die Kirche für die Freiheit tut, nachdem wir das Problem besprochen haben, was die Kirche über die Freiheit sagt.

II.

Die Kirche verhilft dazu, daß die von Gott in Christus vollzogene Befreiungsaktion an den einzelnen Menschen wirksam werde. Sie vermittelt nämlich durch ihre Wortverkündigung und ihre Sakramentenspendung, durch den Vollzug der ihr durch Christus übertragenen Sendung jene Gemeinschaft mit Christus, durch welche am einzelnen Menschen die Kraft des Karfreitagsgeschehens und des Osterereignisses wirksam werden. Die Dynamis dieses auf Golgotha und am Ostermorgen verwirklichten Heilsmysteriums wirkt sich an jedem Einzelnen dahin aus, daß die Hemmungen der Freiheit beseitigt oder zurückgedrängt und die Antriebe zur Freiheit geschaffen und intensiviert werden. Wir kennen die Hemmungen aus unseren bisherigen Überlegungen. Sie liegen im Menschen selbst. Es sind die Kräfte der Selbstsucht, des Stolzes, der Bequemlichkeit, der Blindheit. Wir können sie die inneren Feinde der Freiheit nennen. Äußere gesellen sich ihnen zu. Sie liegen in der Versklavung des heutigen Menschen an die Mächte der Zeit, an die Mächte des wirtschaftlichen, des sozialen oder des politischen Lebens, wie sie uns in den mannigfachsten Formen von Diktatur entgegentreten. Wir kommen sogleich darauf zurück. Die positiven Antriebe zum Freiheitsvollzug haben wir in der Offenheit des Menschen für jene Wirklichkeitsbereiche erkannt, auf welche hin sich zu überschreiten der Mensch berufen ist. Indem die

Kirche den Menschen den Zugang zum Heilsmysterium Christi öffnet, übt sie in negativer und positiver Weise eine entscheidende Funktion für den sinnvollen Freiheitsvollzug aus. Sie kann und will den Menschen nicht die formale Freiheitsmöglichkeit schaffen oder nehmen. Darüber hat sie keine Verfügungsgewalt. Denn die formale psychologische Freiheitspotenz gehört zur Natur des Menschen und ist daher in ihrem innersten Kern unzerstörbar. Die Kirche verhilft jedoch dazu, diese Freiheitsfähigkeit in einer sinnvollen, und dies bedeutet so viel wie in einer legitimen Weise zu realisieren.

Die der Kirche hierbei zukommende negative und positive Funktion übt sie in mehrfacher Weise aus. Auch hier können wir verschiedene Stufen ins Auge fassen. Sie sind freilich nicht voneinander zu trennen. Sie sind zwar voneinander verschieden, aber nicht voneinander geschieden. Eine umfängt vielmehr die andere, die je höhere die je niedrigere.

Wir beginnen mit der ersten Stufe. Wir können sie die Orientierungsstufe nennen. Auf ihr deutet die Kirche den Menschen sich selbst, so daß er sich verstehen lernt und das wahre Verständnis seiner selbst nicht vergißt. Unter dem Andrang der von der Wissenschaft und von der Technik hervorgebrachten Stoffmassen ist der Mensch von der Gefahr bedroht, sich selbst nach der Art der Sachwerte oder der Dinge zu interpretieren. Die Kirche bringt ihm in ihrer Wortverkündigung in unermüdlicher Unterrichtung immer wieder zu Bewußtsein, daß er anders ist als alle Sachen, denen heute die Chemie und Physik ihre intensivste Aufmerksamkeit zuwendet, die heute durch die Entdeckungen der Wissenschaft ihre unabsehbare Tragweite für das menschliche Leben, ja für die Existenz der Erde immer wieder von neuem zum maßlosen Staunen, zur Freude und zum Schrecken enthüllen. Durch ihre Wortverkündungig weckt die Kirche in der Welt, die hilflos den materiellen Kräften ausgeliefert zu sein scheint, das Freiheitsbewußtsein und die Freiheitswilligkeit des Menschen. Sie zeigt dem Menschen und zwar jedem einzelnen seine Einmaligkeit, seine Unvertretbarkeit, seine Unersetzbarkeit, seine Unwiederholbarkeit.

Indem sie so die menschliche Existenz auslegt, erklärt sie zugleich den Standort des Menschen in der Gesamtwirklichkeit, den Standort des Einzelnen in der Familie, im Berufsleben, im Wirtschaftsleben, in der Kirche und im Staate. Sie deutet z. B. die Arbeit als einen Beitrag zur Ordnung des Gemeinschaftslebens und als ein Medium der menschlichen Selbstentfaltung, und nich tnur als die Quelle des Geldverdienstes, die Ehe als Begegnung von Mann und Frau und nicht als Erwerbsgemeinschaft, den Staat als die organisierte Form des Gemeinschaftslebens und nicht bloß als den sozialen Brotgeber und den Polizeischutz gegen jegliche Form von Unfall. Insbesondere aber schenkt die Kirche jedem, der auf ihr Wort hinhört, Klarheit über Herkunft und Ziel seines Lebens. Sie verkündet den Kreaturcharakter des Menschen, seine Abhängigkeit von Gott und seine Verpflichtung auf Gott. Damit steht in engstem Zusammenhang ihr Zeugnis von der Sündenmacht, die jeden Einzelnen und alle zusammen bedroht (Jo 16,8f.). So lernen diejenigen, die Ohren haben, um zu hören, verstehen, daß die verhängnisvollen Ereignisse im Einzelleben und im Gemeinschaftsleben nicht nur als Betriebsunfälle beurteilt werden können, denen man durch größere Vorsicht und Umsicht, durch vermehrte und detaillierte politische und pädagogische Maßnahmen zu Leibe rücken kann, um sie so allmählich abzuschaffen, daß es sich vielmehr um Ausbrüche von bösen Tendenzen in der Tiefe des menschlichen Herzens handelt, denen menschliches Mühen allein nicht gewachsen ist, die vielmehr letztlich nur durch die Gnade des Himmels geheilt werden können. Die Orientierungsfunktion der Kirche entzündet also ein Licht, in dem der Mensch, in dem allein der Mensch sich richtig zu

verstehen vermag. Die kirchliche Tätigkeit verharrt jedoch nicht auf dieser ersten, auf der Orientierungsstufe. Sie schreitet weiter zur zweiten, zur Verwirklichungsstufe.

Schon die Verkündigung der Kirche ist mehr als Orientierung. Denn sie bietet zugleich Anstöße zum Handeln. Sie erleuchtet nicht nur, sondern bewegt auch. Sie ist nicht nur eine Information, sondern auch ein Appell. Dies wird noch verständlicher, wenn wir bedenken, daß in dem Zeugniswort der Kirche nicht nur ein menschliches Zeugnis, sondern ein göttliches Zeugnis gegeben wird. Der Heilige Geist ist in dem Worte der Kirche wirksam. So wird derjenige, der vom Worte der Kirche erreicht wird, vom Heiligen Geist selbst ergriffen und bewegt. In dem Worte der Kirche ist daher göttliche Dynamik wirksam. Das Wort der Kirche hat geradezu sakramentales Gepräge. So vermittelt die kirchliche Wortverkündigung dem Menschen jene himmlischen Kräfte, welche auf einen sinnvollen Freiheitsvollzug, nämlich auf das rechte Handeln in der Welt, in der Gemeinschaft und in der Hinwendung zu Gott zielen. Noch deutlicher tritt uns diese Wirkmächtigkeit des kirchlichen Tuns vor das Auge in der Sakramentenspendung. In ihr stellt die Kirche jene himmlischen Zeichen auf, welche die Gegenwärtigkeit der Heilskraft Christi sowohl anzeigen als auch bewirken, ja hervorbringen. In den sakramentalen Zeichen vollzieht sich jenes Geschehen, das wir früher die Lösung des Menschen von den Fesseln genannt haben, die seinen Freiheitsvollzug hemmen oder hindern. In ihnen wird der Mensch befreit von der Verliebtheit an das eigene Ich, die ihm verwehrt, sich der Welt und dem Du und Gott in einer sinnvollen Weise zuzuwenden. Sie verwehrt ihm freilich nicht, sich den Dingen und den Menschen in einer sinnwidrigen Weise zuzuwenden. Ja, sie treibt ihn im Gegenteil dazu, die Dinge und die Menschen an sich zu reißen und sie so in jene kreisende Bewegung einzubeziehen, in welcher er sich um sich selbst bewegt, damit sie der lustbetonten Erfüllung seines Daseins dienen. Von einer solchen aus der Verliebtheit an das eigene Selbst geborenen Verlorenheit an die Welt der Sachen und an das Du, das in diesem Zusammenhang ebenfalls wie eine Sache gebraucht wird, sucht die Kirche den Menschen in ihrem sakramentalen Tun zu befreien. Wir brauchen, um dies zu verstehen, uns nur daran zu erinnern, daß der Mensch in der Taufe aus der Umklammerung durch die Welt befreit und in einen neuen Existenzraum, nämlich in das Leben des himmlischen Geistes (Pneuma, Spiritus), in eine himmlische Atmosphäre hineingestellt wird, daß er in der Firmung von jener Angst befreit wird, die ihn hindert, in der Öffentlichkeit dieser Welt das jeweils fällige Wort für das Rechte zu sagen und die jeweils fällige Tat für das Gute zu tun, auch angesichts des Gelächters der Hölle und ihrer irdischen Vikare, daß, um noch andere Beispiele zu nennen, in der Ehe der Mensch in den Stand gesetzt wird, die zerstörerischen Kräfte des sexuellen Eros zu bändigen, um sich dem Du in echter Selbsthingabe zu gewähren, daß er in der Letzten Ölung von den Ängsten und Schrecknissen, die der Tod verbreitet, befreit wird, um offenen Auges und wachen Herzens den Schritt über die Schwelle aus der Zeit in die Ewigkeit zu leisten.

An diesen Beispielen haben wir schon gesehen, daß die negative Funktion der Kirche eine positive in sich schließt. Indem sie nämlich den Menschen von seinen Verkrampfungen befreit, gewährt sie ihm zugleich jene Offenheit, deren er bedarf, um sich in einer sinnvollen Weise den ihm zugeordneten Wirklichkeiten zur Verfügung zu stellen. Im NT wird diese Offenheit agape (= Liebe) genannt. Sie ist die Fähigkeit, die Sachwelt so zu gestalten, wie es den von Gott in sie eingesenkten Gesetzen entspricht, also nicht in Willkür und Beliebigkeit, sondern in Sachtreue und Sachkenntnis, in jener Sachgerechtigkeit, welche aus den Dingen nicht machen will, was den Menschen

einfällt, sondern nur, was den Sachen gemäß ist. Sie ist weiterhin die Fähigkeit, dem menschlichen Du für die wahre Gestalt seines Lebens und seiner Existenz zu dienen, bzw. die Sachwelt so zu ordnen, daß sie dem menschenwürdigen Leben des Einzelnen und aller dienen kann. Am stärksten vermag die Kirche diese Offenheit zu vermitteln in ihrer Eucharistiefeier. Denn hier werden nicht nur himmlische Liebeskräfte vermittelt, sondern die leibhaftige Liebe in eigener Person. Wer Eucharistie feiert, wird so sehr durch die leibgewordene Liebe von oben geprägt, daß sie sich in seinem Leben auszukristallisieren versucht.

Gerade an diesem, am eucharistischen Zeichen, wird ein wichtiges weiteres Moment sichtbar. Der rechte Freiheitsvollzug in der Hingabe an den Menschen läßt sich mit dem Worte Dienst angemessen umschreiben. Der Dienst aber schließt in sich das Opfer, dieses wiederum die stets von neuem unternommene Zurückdrängung der Selbstsucht. Für den christusgläubigen Menschen ist dies eine Teilnahme am Kreuze Christi. Es ist eine in der Verbundenheit mit dem Kreuze unternommene Selbstkreuzigung. Der sinnvolle Freiheitsvollzug läßt sich nicht unternehmen ohne Befolgung der paulinischen Mahnung: Kreuziget euer Fleisch (Gal 5,24; 6,14). So ist im Herzen des Freiheitsvollzuges das Kreuz aufgerichtet. Wer nicht bereit ist, es mitten in seinem Ich aufzurichten, ist kein Mensch der Freiheit. Die Freiheitswilligkeit schließt die Kreuzesbereitschaft wesentlich in sich. Der Schwund der Kreuzesbereitschaft oder, wenn wir es allgemeiner ausdrücken wollen, der Opferbereitschaft, bedingt zwangsläufig den Schwund der Freiheitsfähigkeit und -willigkeit. Die Kirche leistet daher eine wesentliche Funktion für die Freiheitswilligkeit der Menschen, wenn sie zur Kreuzeswilligkeit bzw. zur Opferbereitschaft in der Teilnahme am Golgothageschehen aufruft und in ihrem sakramentalen Tun die Fähigkeit hierzu immer wieder von neuem vermittelt. Der Weg zur wahren Freiheit führt über Golgotha. Es gibt keinen anderen. Wer den Weg auf Golgotha scheut, verfehlt den Weg zur Freiheit. Er gelangt nur zur Beliebigkeit und zur Willkür, die ihrerseits wiederum die Diktatur provozieren, die allein verhindern kann, daß in den Bereich der Beliebigkeiten und Willkürlichkeiten das Chaos und der stille oder laute Kampf aller gegen alle einbricht.

Wenn wir vorhin gesehen haben, daß die Wortverkündigung der Kirche über den Orientierungscharakter hinaus Appellcharakter besitzt, so wird darin eine weitere Stufe, die dritte Stufe der kirchlichen Freiheitsbemühung sichtbar. Wir können sie Erfüllungs- oder Vollendungsstufe nennen. Sie hängt auf das engste mit der kirchlichen Hirten- oder Hoheitsgewalt zusammen, welche alle übrigen Ermächtigungen der Kirche in sich begreift, deren Ausgliederungen alle sonstigen kirchlichen Bevollmächtigungen und Funktionen sind. Die Kirche übt sie aus in ihrer Gesetzgebung. Gerade die zahlreichen kirchlichen Gesetze scheinen freilich zunächst eine Einengung der menschlichen Freiheit zu sein. Sie sind dies in der Tat, insoweit es sich lediglich um den formalen Vollzug der psychologischen Freiheitsbegabung handelt. Die Einengung bezieht sich jedoch nur auf jene Freiheitsvollzüge, welche Sinnwidrigkeiten in sich schließen, die also dem Standort des Menschen in der Wirklichkeit nicht gemäß sind, die daher auch nicht der Selbstentfaltung, sondern der Selbstverkümmerung des Menschen dienen. In Wahrheit haben alle kirchlichen Befehle und Gesetze, Weisungen und Führungen den Sinn, für den echten und sinnvollen Freiheitsvollzug Hilfen zu sein. Wenn ihre äußere Gestalt den Freiheitsraum auch begrenzt, so ist doch ihr innerer Sinn darauf gerichtet, der echten Freiheit zu dienen und die Beliebigkeit und Willkür zu unterbinden. Es ist nicht immer leicht, diesen Sinn kirchlicher Gesetze zu erkennen und zu akzeptieren. Vielfach ist er verborgen. Er liegt aber immer vor. Jedes kirchliche Gesetz schließt ihn in sich, denn jedes kirchliche Gesetz, sowohl

das gebietende als das verbietende, warnt vor dem selbstzerstörerischen Freiheitsvollzug, mag dabei die Selbstzerstörung das irdische oder das himmlische Leben betreffen, und treibt zu jenem Tun an, in welchem der Mensch sich auf jene Gestalt zubewegt, die er nach Gottes Plan erreichen soll. Vielfach empfindet der Mensch das kirchliche Gesetz als eine Zumutung. Es mutet ihm in der Tat zu, den engen Kreis der Selbstsucht und des Hochmutes zu sprengen und die Anstrengung auf sich zu nehmen, ohne die es weder den echten Dienst an den Sachen, noch an den Menschen, noch die Hingabe an Gott gibt. So scheucht das kirchliche Gesetz den Menschen immer wieder auf aus Schläfrigkeit und Selbstzufriedenheit. Es ist ein ständiger Weckruf und eine immer treibende Kraft. Es sucht den Freiheitswillen zu wecken und die Freiheitsfähigkeit zu bewegen. Es leistet der Sache der Freiheit dadurch einen besonderen Dienst, daß es den Menschen auffordert, die Verantwortung für sein freies Handeln zu übernehmen.

Eine andere weithin hörbare und sichtbare Funktion der kirchlichen Freiheitsbotschaft ist ihr Protest gegen die Einengung oder Zerstörung des Freiheitsraumes durch die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Diktatoren und Diktaturen. Die Kirche rechnet es mit Recht zu den unabdingbaren Verpflichtungen ihrer Hirtengewalt, dort ein lautes Nein auszurufen, wo der freie Mensch bedroht wird. Sie ist geradezu ein Zeichen der Freiheit in der Welt, deren Freiheit auf das heftigste bedroht ist.

Gegenüber solchen Überlegungen kann man fragen, warum in der Gegenwart die kirchlichen Gesetze und Befehle sich in einer Weise häufen, welche früheren Jahrhunderten unbekannt war. Darauf muß man die Antwort geben, daß die heutige Situation der Freiheitsimpulse und Freiheitskräfte in einer anderen Weise bedürftig ist, als je eine Zeit in den vergangenen zwei Jahrtausenden unserer abendländischen Geschichte. Denn die Bedrohung der Freiheit von innen und von außen, durch ihre Verkümmerung im Menschen selbst und durch ihre Einengung durch die Diktaturen haben Ausmaße angenommen, daß die Sache der Freiheit fast verloren zu sein scheint. Dem heutigen Menschen werden sowohl fertige Meinungen als auch fertige Entschlüsse geliefert, in ungemessener Zahl, durch die Presse, durch die Illustrierten, durch den Rundfunk und andere Erzeuger der öffentlichen Meinung, so daß er sich in einer Apparatur eingespannt fühlt, der er kaum zu entweichen vermag. Das anonyme „man" hat sich auf jenen Thron gesetzt, auf welchem der Mann bzw. der Mensch sitzen soll. Der Mann ist durch das Man entthront worden. Hierüber wurde in den letzten Jahren so viel geschrieben, daß es an dieser Stelle keiner weiteren Analyse bedarf. Große Seher des vorigen Jahrhunderts haben mit erschrockenen Augen diesen Zustand heraufziehen sehen, etwa Nietzsche oder Dostojewskij. In der furchtbaren Vision vom Großinquisitor schaut Dostojewskij, wie der Großinquisitor den von ihm verhafteten Christus nachts im Gefängnis besucht und an den schweigenden Christus eine Ansprache in Sachen der Freiheit hält. Er erklärt ihm, daß er, Christus, den Menschen ein Geschenk gemacht habe, das für ihre Schultern zu schwer sei. Deswegen würden ihm die Menschen fluchen. Es sei das Geschenk der Freiheit. Die Menschen wünschten, von dieser Last wieder frei zu werden. Er, der Großinquisitor, und seine Genossen seien entschlossen, den Menschen das drückende Geschenk wieder abzunehmen und ihnen das zu geben, was sie in Wahrheit wünschten, nämlich Brot und Spiele, zu denen die ihren geschwächten Kräften angemessenen kleinen Sünden gehörten. Was Dostojewskij in dieser Vision heraufziehen sah, scheint heute angekommen zu sein.

Die furchtbarsten Gestalten der Unfreiheit geistern in den Werken des französischen Existenzialisten Sartre. In seinem Werke „Die Hölle" schildert er, wie wenige Men-

schen in einem Raume eingesperrt sind, aus dem es kein Entweichen gibt. Sie hämmern an die Wände, um aus der Gefangenschaft ausbrechen zu können, aber es öffnet sich keine Türe und kein Fenster. Plötzlich werden jedoch Türen aufgemacht, und nun geschieht das Unerwartete und Unheimliche: keiner der Gefangenen erhebt sich, um durch die offenen Türen in die Freiheit zu gehen. Ihr Freiheitswille ist zerbrochen. Sie leben hoffnungslos und aussichtslos und sehnsuchtslos in der Unfreiheit, in der sie für immer aneinander gebunden bleiben. Dies ist ein schauriges Bild des Menschen, der seinen Freiheitswillen eingebüßt hat und in seine eigene Unfreiheit verfangen und verliebt ist. Die Gestalten Sartres sind mehr als Phantasieprodukte. Sie sind eine Abbildung der heute weithin bestehenden Wirklichkeit. Sartre selbst ist der Überzeugung, daß seine Darstellung eine Schilderung der Hölle ist. Darin hat er recht. Er irrt freilich, wenn er die Hölle für die unentrinnbare innergeschichtliche Lebensweise des Menschen hält. Die Hölle ist eine geschichtstranszendente Existenzform. Sie wird aber zutreffend geschildert, wenn man sie als eine unauflösliche Erstarrung des Menschen in seiner Selbstsucht beschreibt. Die Erstarrung in der Sünde innerhalb des irdischen Lebens ist der Weg hierzu.

Demgegenüber verpflichtet die Kirche den Menschen, seiner Freiheitsbegabung und der damit verbundenen Verantwortung eingedenk zu bleiben und in Freiheit das Rechte zu tun. Die Kirche gibt also den Menschen trotz seiner schweren Bedrohung nicht verloren. Sie glaubt an seine Freiheit und verkündet sie. Sie vermittelt immer wieder neue Freiheitskräfte und stellt sich den Gefährdungen der Freiheit von außen und von innen unbeirrt und entschieden, in Sorge und in Hilfsbereitschaft entgegen. Wie sie einerseits Nein sagt zu dem Liberalismus, der den Menschen jene Freiheit zuspricht, die Gott allein eigen ist, so sagt sie Nein zu jenem Kollektivismus, der die Menschen als eine Funktion oder als einen Funktionär in einem Termitenhaufen behandelt und betrachtet, der ihn bewirtschaftet und einsetzt wie eine Ware, der ihn als bloßes Material, sei es als gutes, sei es als schlechtes, anspricht und daher von Menschenmaterial redet, wie von Pferdematerial oder von Rohmaterial.

Gerade an dieser Sorge der Kirche für den freien Menschen wird freilich eine neue Freiheitsgefahr sichtbar. Sie soll zum Schlusse kurz erörtert werden. Die Sorge der Kirche für den freien Menschen kann dazu führen, daß er sich allzu sehr umsorgt glaubt. Daß er also den Eindruck bekommt, er solle in den Himmel hineingezwungen werden. So wichtig und berechtigt das kirchliche Gesetz im Interesse der wahren Freiheit ist, so muß es dem Menschen doch einen Entscheidungsraum lassen. Dafür, daß er bleibt, sind Hirten und Herde zugleich verantwortlich. Sein Verlust würde gerade der wahren Autorität widersprechen. Autorität leitet sich von dem Worte Autor = Urheber her. Der höchste Urheber ist Gott. Seine Urheberschaft ist umfassend. Er ist der Urheber des natürlichen und des übernatürlichen, des biologischen und des geistlichen Lebens. Seine Urheberschaft begreift Verbindlichkeit in sich. Der Mensch, dem er irdisches und himmlisches Leben schenkt, ist verpflichtet, das ihm übermachte Geschenk anzunehmen, zu hüten, zu pflegen.

In der Teilnahme an Gottes Autorität, an Gottes Urheberschaft haben die Menschen Autorität. Den Trägern der Autorität kommt es zu, Urheber von Leben zu sein, den Eltern gegenüber den Kindern, der Kirche gegenüber ihren Gliedern. Zum Leben jedoch gehört die Weite und die Fülle. So ist es Sinn und Aufgabe jeder echten Autorität, das echte Leben zu entfalten, nicht verkümmern zu lassen. Was abgeschnitten werden muß, ist der Wildwuchs am Baume des Lebens, nicht der lebendige Zweig. Es ist die Aufgabe der Autorität, solche Unterschiede zu sehen und zu beachten. Dabei darf man sich freilich keiner Täuschung darüber hingeben, daß es unmöglich ist,

jeweils eine genaue Grenze zu ziehen. So läßt sich die Spannung zwischen Autorität und Freiheit nicht beseitigen. Sie gehört zum Leben selbst, so sehr, daß sie in allen Beziehungen obwaltet. Sie besteht zwischen Freund und Freund, zwischen Mann und Frau, zwischen Kindern und Eltern, zwischen Lehrern und Schülern usw. Gerade in dieser Spannung entfaltet sich das Leben. Sie beseitigen, würde den Tod bedeuten. So muß sie im Interesse des Lebens ertragen und getragen werden, und zwar sowohl von den Befehlenden als auch von den Gehorchenden. Beide sind aneinander gebunden und dazu berufen, in der gegenseitigen Bindung aneinander die Freiheit zu vollziehen, ohne welche menschliches Leben keine Würde und keinen Sinn hat. Dies begreift die Achtung, ja die Ehrfurcht des einen vor dem anderen in sich und kann nicht bestehen ohne das Kreuz.

Das hohe Bewußtsein, welches die Kirche von der menschlichen Freiheit hat, erfährt den stärksten Ausdruck in den Salbungen, welche in einigen Sakramenten vorgenommen werden. Sie stammen aus dem AT. Im AT aber wurden die Könige gesalbt. So haben die sakramentalen Salbungen den Sinn von Königsweihen. Der christusverbundene Mensch wird denn auch in der Heiligen Schrift als Herr und König gekennzeichnet. Er ist dies in der Teilnahme an dem Königtum Christi. Die Letzte Ölung bedeutet die Einweihung zu dem vollendeten Königtum des Menschen. Dies wird in der Johannesapokalypse mit Worten ausgesprochen, die nicht glaubwürdig erschienen, wenn sie nicht dadurch Glaubwürdigkeit besäßen, daß sie aus dem Munde Christi kommen. Sie lauten: „Dem Sieger werde ich verleihen, mit mir auf meinem Throne zu sitzen, wie auch ich, da ich gesiegt habe, mich zu meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe" (Offb 3,21). Hier erscheint uns die Vollgestalt der Freiheit. Die Freiheit ist nach diesem Zeugnis eine eschatologische Größe. Innerhalb der Geschichte hat die Kirche die Aufgabe, in mühseliger Anstrengung die Freiheit immer wieder zu proklamieren und die freiheitsmüden und dennoch freiheitsbegabten, die freiheitsschwachen und dennoch freiheitsverpflichteten Menschen an ihre eigene Größe zu erinnern und zu deren Vollzug zu befähigen.

Literatur: K. Rahner, Die Freiheit in der Kirche, in: Schriften zur Theologie II (1955) 95–114. Derselbe, Das freie Wort in der Kirche, 1953. R. Egenter, Von der Freiheit der Kinder Gottes, 1949². Derselbe, Die Aszese der Christen in der Welt, 1956. A. Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube, 1955. Derselbe, Bindung und Freiheit des katholischen Denkens, 1952. G. Philips, Der Laie in der Kirche. Eine Theologie des Laienstandes für weitere Kreise (übertr. von B. Haring u. V. Schurr), 1955; hier weitere Literatur.

Die lectio continua im Psalterium Pius' X.

Von Joseph Pascher, München

Das Psalterium Pius' V. las die Psalmen 1–108 in der Matutin genau nach der Nummernfolge des Psalmenbuches. Nur jene Psalmen fielen dabei aus, die für die Laudes oder die kleinen Horen eingesetzt waren. Nach derselben Maßgabe waren die Psalmen 109–150 der Vesper zugeteilt. Da die Laudes und die Komplet immer die Sonntagspsalmen sangen, für die Tageshoren aber außer dem Ps 118 nur Ps 53 mit je 117, 21, 22, 23, 24, 25 gebraucht wurden, waren die Lücken nicht sehr zahlreich, weder in der Matutinreihe noch in der Vesperreihe. Das änderte sich bei der Reform Pius' X. aus der den Redaktoren dieses Papstes gestellten Aufgabe. Wie ein Überblick über die heutige Psalmentabelle zeigt, galt es, die sehr umfangreiche Matutin zu entlasten. Sie hatte an Sonntagen 18 und an den Wochentagen 12 Psalmen. Entsprechend der alten römischen Ordnung hatten die Feste nur 9 Psalmen. Dem sollte die Wochenordnung angeglichen werden. Damit entstand die Aufgabe, vom Sonntag 9 und von jedem Ferialtag 3 Psalmen anderweitig unterzubringen, falls man nicht auf den den alten schon vor Benedikt gültigen Grundsatz verzichten wollte, nach dem das ganze Psalterium jede Woche zu beten war.

Den Raum für die frei gewordenen 27 Psalmen boten die übrigen Gebetstunden außer der Vesper. Der Neuordner beseitigte zunächst in Laudes und Komplet die Wiederkehr der Sonntagsserie an den Wochentagen, und schuf hier für alle Tage eine Psalmeneinheit, die der Bestimmung der Gebetstunde zum Hahnenschrei bzw. zum Abend entsprach. Die nötigen Psalmen wurden der bisherigen Matutin entnommen. Es hätte nahe gelegen, auch die Prim als Morgengebet jeden Tag mit passenden Psalmen zu versehen. Aber nur am Montag und Samstag ist eine zur Morgenhore passende Auswahl zu beobachten: Ps 18 bzw. Ps 107. Terz, Sext und Non wurden unabhängig von ihrer Stellung als Tagesstunde zur Unterbringung der überfälligen Matutinpsalmen herangezogen. Die Prim bot zu diesem Zweck nur wenig Raum, da die alte Reihe 117 und 21 bis 25 für die erste Stelle von Sonntag bis Freitag beibehalten und doch auch an einigen Punkten dem Charakter des Morgengebetes Rechnung getragen werden sollte.

Die kleinen Horen der Terz, Sext und Non waren in den Ordnungen bisher nicht durch eine charakteristische Psalmenauswahl ausgezeichnet worden wie etwa die Laudes. Der Redaktor war sich sichtlich klar darüber, daß ein in diese Richtung gehender Versuch notwendig zu untragbaren Künsteleien führen mußte. Daher ordnete er die Psalmen in die täglich mit der Matutin anhebende lectio continua ein. Eine Tabelle zeigt, daß dieses Prinzip bis Donnerstag einwandfrei durchgeführt ist (s. Pascher, Das Stundengebet d. röm. Kirche, 88–91). Nur am Freitag und Samstag treten Unregelmäßigkeiten auf. Es ist klar, daß diese nicht auf eine Nachlässigkeit des Redaktors zurückgeführt werden können. Wenn es gelingt, den Grund für die Durchbrechung der lectio continua zu entdecken, bedeutet das ein vertieftes Verständnis des Psalteriums und eine Hilfe für den Brevierbeter. Darum soll dieser Frage nachgegangen werden.

Zunächst geben wir die Psalmenordnung für Donnerstag, Freitag und Samstag – außer Laudes, Vesper und Komplet, die für die Untersuchung nicht in Frage kommen. – Der Donnerstag bietet die ungebrochene Ordnung des neuen Verfahrens, die

Reihen für Freitag und Samstag bringen die Unregelmäßigkeiten, deren Aufklärung versucht werden soll.

	Donnerstag	Freitag	Samstag
Mat.	61	77	104
	65	77	104
	65	77	104
	67	77	105
	67	77	105
	67	77	105
	68	78	106
	68	80	106
	68	82	106
Prim	22	21	93
	71	21	93
	71	21	107
Terz	72	79	101
	72	79	101
	72	81	101
Sext	73	83	103
	73	83	103
	73	86	103
Non	74	88	108
	75	88	108
	75	88	108

Der Donnerstag zeigt die lectio continua. Alle auftretenden Lücken sind völlig motiviert, da die fehlenden Nummern anderweitig benötigt werden, und zwar 62, 63, 64, und 66 für die Laudes, 69 und 70 für die Komplet. Ps 22 gehört in die Reihe 21 bis 25 und hat seinen Platz am Donnerstag, weil er von jeher zum eucharistischen Tisch in Beziehung gesetzt wurde: „Parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me. Impinguasti in oleo caput meum. Et calix meus inebrians, quam praeclarus est!" Schon der hl. Cyrillus von Jerusalem belehrt seine Neugetauften: „Der selige David deutet dir die Kraft an, wenn er sagt: ‚Du hast vor meinen Augen den Tisch gedeckt gegenüber denen, die mich bedrängen'. Der Sinn der Worte ist: Ehe du erschienen bist, hatten die Dämonen den Tisch gedeckt, und zwar einen schmutzigen, unreinen, reich an teuflischer Macht. Nachdem du aber erschienen bist, o Herr, hast du vor meinen Augen den Tisch gedeckt. Wenn der Mensch zu Gott spricht: ‚Du hast vor meinen Augen den Tisch gedeckt', was meint er darunter anders als den mystischen, geistigen Tisch, welchen uns Gott gedeckt hat gegenüber den Dämonen, dh. zum Kampf gegen die Dämonen? Und so ist es in der Tat. Denn während jener Tisch die Gemeinschaft mit den Dämonen verlieh, verleiht dieser die Gemeinschaft mit Gott. ‚Mit Öl hast du mein Haupt gesalbt'. Mit Öl hat er die Stirn meines Hauptes gesalbt, damit Gott dich besiegele und du ‚ein Ausdruck der Besiegelung und ein Heiligtum Gottes werdest' (Exod 28,32 LXX). ‚Und wie kostbar ist dein Kelch, der mich berauscht!' Wie du siehst, ist hier von dem Kelch die Rede, welchen Jesus in seine Hand nahm, um zu danken und zu sagen: ‚Dies ist mein Blut, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden' (Mt 26,28)" (Mystag. Kat. 4,7). Auch auf den Wortlaut des Einsetzungsberichtes in der römischen Messe scheint Ps 22 eingewirkt zu haben: „Accipiens et hunc preclarum calicem" (so schon im alten Gelasianum V, III, 16,12; Wilson).

Wie man sieht, weist der Donnerstag keine wirkliche Abweichung von der Regel auf.

Anders bietet sich der Freitag. Hier fehlen in der Matutin Ps 79 und 81, obwohl beide Psalmen nicht von Laudes, Komplet oder Prim, den bedonders geprägten Tagesstunden, beansprucht werden. Sie erscheinen vielmehr in der Terz außerhalb der Nummernfolge. Das ist um so auffallender, als das Psalterium Pius' V. an der fraglichen Stelle seiner Matutin die lückenlose Folge 78 79 80 81 82 aufweist.

So erhebt sich die Frage, was den Redaktor zu seiner Neuordnung veranlaßt hat. Man könnte zunächst an rein technische Erwägungen denken, da die Abmessung der Psalmenlänge sicher eine Rolle spielte. Auch hat man im allgemeinen Wert darauf gelegt, daß ein und derselbe Psalm, wenn er wegen seiner Länge geteilt wurde, nicht auf verschiedene Horen oder innerhalb der Matutin auf verschiedene Nokturnen eingesetzt wurde. Doch zeigt die Matutin des Sonntags, daß das Prinzip elastisch gehandhabt wurde, denn hier bringt die Matutin in der 2. und 3. Nokturn die Reihen:

II. 8 9 9
III. 9 9 10

Solche rein technische Gesichtspunkte können aber den Redaktor an der hier zur Erörterung stehenden Stelle nicht bestimmt haben. Denn ohne weiteres wäre die Anordnung möglich gewesen:

Matutin: 77 77 77 – 77 77 77 – 78 *79 79* Terz: *80* 81 *82.*

Daher muß gefragt werden, ob nicht ein anderer Beweggrund maßgebend war und welcher. Daß man nach reiner Willkür verfuhr, ist ausgeschlossen.

Die Frage läßt sich von der Prim aus einwandfrei lösen. Wie die Prim des Donnerstags die lectio continua mit dem Ps 22 unterbricht, so die Prim des Freitags mit Ps 21. Nur braucht dieser Psalm wegen seiner Länge die ganze Prim. Beide Psalmen verraten ihre Bestimmung gerade dadurch, daß sie innerhalb der Reihe 21 bis 25, die nach Pius V. die zweite, nach Pius X. die erste Stelle im Psalter der Prim einnimmt, von der Nummernfolge abweichen (siehe die Tabelle). Daß Ps 21 wegen der Passion Christi für den Freitag gewählt wurde, braucht kaum bewiesen zu werden. Daß gerade die Prim Träger des Passionsgedankens wurde, liegt nur an der alten Tradition, die Ps 21 bis 25 dem Morgengebet zuwies.

Betrachtet man nun Ps 79 und Ps 81, so erkennt man leicht, daß auch sie als Passionspsalmen zusammengefaßt und für die Terz verwendet wurden.

Ps 79 ist in seinem ersten Teil das beliebte Adventslied mit den charakteristischen Zeilen: „Excita potentiam tuam et veni, ut salvos facias nos". In seinem zweiten Teil bringt er das Lied von dem Weinstock, den Gott aus Ägypten herausgenommen und im Gelobten Lande eingepflanzt, gehegt und gepflegt hat. Über diesen Weinstock erhebt sich die Leidensklage:

„Ut quid destruxisti maceriam eius,
et vindemiant eam omnes, qui praetergrediuntur per viam?
Exterminavit eam aper de silva,
et singularis ferus depastus est eam" (V. 13.14).

Wenn der Redaktor Pius' X. den Ps 79 als Passionslied einsetzte, so folgte er zwar nicht einer besonders verbreiteten Väterdeutung. Aber Arnobius d. J. kennt sie bereits (Commentaria in psalmos; PL 53,441), und sie atmet ganz den Geist der alten Kommentare. Christus, der wahre Weinstock, von Gott geliebt und verherrlicht, wird gleichwohl von den Feinden grausam zerstört und verwüstet. Im Beter mag der echte Gedanke des christlichen Pascha wach werden, wenn er singt: „Deine Hand sei über dem Mann deiner Rechten und über dem Menschensohn, den du stark machtest

für dich. Wir wollen von dir nicht weichen. Du machst uns leben" (V. 18.19).

Als Passionspsalm muß der Redaktor auch Ps 81 gesehen haben. Sonst wäre nicht zu erklären, daß er ihn aus der Reihe der Matutin herausgenommen hat. Eine Deutung auf Christus in seinem Leiden bieten Augustinus (PL 37,1048–50), Arnobius (PL 53, 444) und Cassiodor (PL 70,595 96). Es mußte in der Tat zu einer solchen Erklärung reizen, wenn man das Straflied über die ruchlosen Richter in Israel las: „Wie lange noch wollt ihr frevlerisch richten, für die Ruchlosen Partei ergreifen? Schafft doch Recht den Unterdrückten und Waisen, sprecht frei von Schuld den, der arm und bedürftig ist" (V. 2.3). Denn in der Passion des Herrn stand der vollkommen Sündelose vor ihrem Richterstuhl und die Richter der Juden und Heiden begingen an ihm den furchtbarsten Rechtsmord der Geschichte. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Reform Pius' X. den Psalm so gedeutet hat.

Man wird einwenden, daß beide Psalmen auch in der Matutin der Ausprägung des Freitags dienen konnten. Das ist richtig. Aber der Neuordner wollte wohl die beiden Psalmen enger miteinander verbinden, um das Motiv wirkungsvoll hervortreten zu lassen. Aus demselben Grund dürfte er sie an die Prim angeschlossen haben, wo Ps 21 jedem vernehmbar das Leiden des Herrn besingt.

Damit ist die lectio continua des Freitags hinreichend geklärt. Der Samstag bietet nun aber wieder besondere Schwierigkeiten. Die hier auftauchenden Fragen sind jedoch leicht zu beantworten, wenn man sich einmal über den Charakter der Unregelmäßigkeit klar geworden ist. An sich müßte die Matutin mit Ps 93 beginnen. Statt dessen steht dieser erst in der Prim, obwohl kein Motiv für diese Stunde zu entdecken ist. Anders bei Ps 107, der in der Prim an dritter Stelle steht. Die Lesung „Exsurgam diluculo" in V. 3 hat ihm seine Stelle im Morgengebet verschafft. Nach dem Urtext, den jetzt auch das Psalterium Pius' XII. bietet, wird seine Eignung mehr zu den Laudes, dem Lob der Morgendämmerung, verschoben: „Auf, Harfe und Leier! Ich will wecken das Morgenrot". Sieht man von Ps 107 ab, so herrscht von der Prim an die lectio continua: 93, 101, 103, 108. Die Lücken sind alle einwandfrei erklärt, weil die ausgefallenen Psalmen anderswo zur Prägung von Laudes (Ps 89, 91, 92, 95 bis 100) und Komplet (Ps 90, 102) sowie für das Invitatorium der Matutin (Ps 94) beansprucht werden. Unerklärt bleibt dabei nur die große Lücke 104 bis 106. Die drei großen Psalmen stehen in der Matutin, und es ist aus ihrem Inhalt kein Grund dafür zu erkennen, daß man sie aus der lectio continua herausgelöst und dem nächtlichen Chorgebet zugewiesen hat. Rein technisch gesehen wäre es durchaus möglich gewesen, in der fortlaufenden Lesung zu bleiben und der Matutin die Serie zu geben: 101, 101, 101 – 103, 103, 103 – 104, 104, 104. Weder der Inhalt, noch die Technik gleichmäßiger Verteilung kann also der Grund für die eigenartige Anordnung sein. Das Motiv ist dennoch deutlich erkennbar: Die drei Psalmen beginnen mit den gleichen Worten: „Confitemini Domino". Aus diesem Grunde schienen sie eng zusammen zu gehören und konnten nur in der Matutin diesen Zusammenhang wahren. Ein weiterer Umstand, der Ps 104, 105, 106 eng verbindet, ist im Psalterium Romanum wie Gallicanum die Überschrift „Alleluia". In dem Block Ps 1 bis 108 sind nur die drei Psalmen 104 bis 106 so bezeichnet. Doch dürfte für den Redaktor mehr das „Confitemini Domino" als das „Alleluia" maßgebend gewesen sein, da der Text des Breviers keine Überschriften liest.

Die Untersuchung konnte die Arbeit des kirchlichen Redaktors verfolgen und an einigen dunklen Stellen seine Motive sichtbar machen. Jedoch ist das nicht ihr einziger und nicht ihr wichtigster Ertrag. Sie vertieft vielmehr auch das Verständnis der objektiven Gestalt des Breviers und gibt dem Beter erhöhte Möglichkeit, sich sinnvoll in das Beten der Kirche einzufügen.

Monotheistische Strömungen in der altorientalischen Umwelt Israels

Von Rudolf Mayer, Regensburg

In der Beantwortung der Frage nach dem Werden der religiösen Erkenntnis des alten Israel und der Menschheit überhaupt spielte lange Zeit die evolutionistische Ansicht eine bedeutende Rolle, nach der wir uns die religiöse Entwicklung als ein von primitiven Anfängen ausgehendes allmähliches Fortschreiten zu immer höheren Religionsformen zu denken hätten. So stünde am Anfang der Polydämonismus, bei dem sich der Mensch von den in voller Regellosigkeit, Unberechenbarkeit und Rätselhaftigkeit auftretenden, hinter den von ihm numinos gewerteten Erscheinungsformen seiner Umwelt sich verbergenden Dämonen umgeben glaubt. Aus dem bunten Gewirr dieser dämonischen Gestalten und Kräfte würden sich dann auf einer höheren Stufe konkrete Göttergestalten erheben, wobei im Unterschied zum Polydämonismus die religiöse Erkenntnis insofern fortgeschritten wäre, als sie in den einzelnen Göttergestalten bereits eine zusammenhängende Ordnung und einen auf bestimmten Gebieten kontinuierlich wirkenden Willen annimmt. Erst die letzte Stufe wäre dann der Monotheismus, der, ausgehend von der Erfahrung einer ungeheueren und lebendigen Willensmacht numinoser Art, die Gottheit als eine Einzelpersönlichkeit von bestimmender Aktivität auffaßt[1]). Es sind immer wieder, besonders von Wellhausen und seiner Schule Versuche unternommen worden, auch die religiöse Entwicklung Israels als ein allmähliches Fortschreiten von primitiven, niedrigen Religionsformen zu nach und nach immer größer werdender Vollkommenheit zu begreifen. Man glaubte, aus der Analogie mit den Verhältnissen, wie wir sie im alten Semitentum außerhalb des Bereiches der göttlichen Offenbarung sehen, schließen zu müssen, daß es auch im alten Israel eine Phase des religiösen Lebens gegeben haben müßte, in der dieses Volk wie die anderen semitischen Einzelvölker die Verehrung eines viele Göttergestalten umfassenden naturalistischen Pantheons gekannt hätte. Über die Tatsache, daß die biblischen Zeugnisse davon nichts wissen, glaubte die Wellhausensche Schule hinwegsehen zu können, da sie die in Frage kommenden biblischen Texte als Erzeugnisse einer späteren Zeit betrachtete, die ihre Religionsverhältnisse in die Anfänge der Geschichte Israels zurückprojiziert hätte. Nun ist es freilich nicht zu leugnen, daß für das Semitentum außerhalb des Bereiches der biblischen Offenbarung der Polytheismus die herrschende Religionsform war, was daher kommt, daß man die ganze Umwelt weithin mit übermenschlichen, göttlichen Gewalten erfüllt sah, die dann als solche in den verschiedenartigsten Gestalten des Götterpantheons der einzelnen semitischen Völker uns entgegentreten. So sind es in der Hauptsache die Gestirne, Sonne, Mond und Venusstern, ferner atmosphärische Erscheinungen sowie die Geheimnisse von Erzeugung und Geburt bei Mensch und Vieh und des Keimens und Wachsens in der Pflanzenwelt, die wir bei den semitischen Einzelvölkern in vergöttlichter Gestalt wiederfinden[2]). Nun haben aber neuere religionsgeschichtliche Forschungen es als

[1]) So etwa G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig 1938.

[2]) Siehe dazu O. Eissfeldt, *Götternamen und Gottesvorstellung bei den Semiten*, Zeitschrift d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 88 (1929) 21–36.

zweifelhaft erscheinen lassen, ob dieser ausgebildete Polytheismus, wie wir ihn besonders bei den semitischen Akkadern finden, wirklich schon der ganz alten Phase der semitischen Religion angehört. Es gibt gute Gründe dafür zu vermuten, daß auf der nomadischen Stufe des Lebens der semitischen Völkerstämme nicht nur eine viel geringere Zahl von Gottheiten gegeben war, sondern daß wir manchmal sogar mit einer Art Monolatrie rechnen müssen, die nur einem einzigen Stammesgott ihre Verehrung zuwandte, mochte daneben auch grundsätzlich die Möglichkeit der Existenz anderer Gottheiten festgehalten sein. Schließlich kann auch eine Betrachtung über die Anfänge der semitischen Religion nicht an den Ergebnissen der religionsgeschichtlichen und ethnologischen Forschung der letzten Dezennien vorübergehen, die die Gültigkeit des evolutionistischen Schemas der Religionsentwicklung der Menschheit weitgehend erschüttert haben und in dem zum Teil jetzt noch feststellbaren, weithin über die Erde verbreiteten Hochgottglauben der Primitiven eine letzte Spur einer am Anfang der Menschheitsgeschichte stehenden allgemeinen Religionsform haben erkennen lassen: das bedeutet, daß am Beginn der Menschheitsentwicklung nicht der Polytheismus oder sonstige niedrige Religionsformen stehen, sondern der Glaube an einen einzigen höchsten Gott, der freilich sich außerhalb des Bereiches der biblischen Offenbarung fast nirgends rein erhalten konnte, und besonders bei den Kulturvölkern der Antike überall durch ein polytheistisches System abgelöst wurde. Nun sind freilich in neuester Zeit die Forschungsergebnisse eines der bedeutendsten Vertreter dieser neueren religionsgeschichtlichen Schule, des bekannten katholischen Ethnologen und Sprachforschers P. W. Schmidt[3]) einer scharfen Kritik unterworfen worden[4]). Mühlmann sieht in Schmidts Bild von der Urmenschheit Dichtung, nicht Wirklichkeit, insofern er ein idealisierendes und romantisches Bild von den Urvölkern entwerfe, das zu der leidensvollen Realität ihres Lebenskampfes nicht passe. Bei der Prüfung der methodologischen Voraussetzungen der Theorie vom Urmonotheismus weist M. vor allem auf die Möglichkeit unbewußter Induktion von seiten des die Eingeborenen befragenden Forschers hin, der aus verschiedenen Gründen Antworten zu hören bekommt, die zwar mit der Theorie des Fragers, nicht aber mit dem wirklichen Sachverhalt übereinstimmen würden. Außerdem sei bei den Naturvölkern das hier angetroffene höchste Wesen immer nur ein in seiner Macht ziemlich beschränkter Stammesgott, der nur so weit gilt, als der Blutzusammenhang der Gruppe gegeben ist. Dann weist M. mit Nachdruck auf den allerdings auch von Schmidt nicht geleugneten Umstand hin, daß sich außer dem höchsten Wesen stets auch sonstige Gottheiten dämonischen oder animistischen Charakters nachweisen lassen. Schließlich warnt M. vor der Gefahr, christlich theologische Begriffe auf andersartige, untheologische Tatbestände zu übertragen. Aber auch alle diese von M. gebrachten Einwände vermögen nicht, die Grundlagen dieser von Schmidt und seiner Schule aufgestellten neuen religionsgeschichtlichen Hypothese zu erschüttern. Das von ihr und auch von anderen Forschern beigebrachte Material ist so gewaltig und zeigt vielfach einen der Eigenart der untersuchten Völkerstämme so sehr entsprechenden Charakter, daß es sicher Tatsachen widerspiegelt und nur in den wenigsten Fällen einer unbewußten Induktion des befragenden Forschers entstammen kann. Gewiß muß man damit rechnen, daß die hier in Frage stehenden Glaubensüberzeugungen, in denen man wohl Nachhall einer einstigen Uroffenbarung an die erste Menschheit wird erblicken müssen, sich nirgends rein erhalten haben und das Gottesbild schon bald getrübt wurde. Auch hat

[3]) Vgl. vor allem sein monumentales zwölfbändiges Werk: *Der Ursprung der Gottesidee*, 1912 bis 1955; dazu vom gleichen Autor: *Die Religion der Urkultur*, in Historia Mundi, 1. Band: Frühe Menschheit (München 1952) 468–521.

[4]) W. E. Mühlmann, *Das Problem des Urmonotheismus*, Theol. Literaturzeit. 78 (1953) 705–718.

M. darin recht, daß es sich hier nicht um Monotheismus im biblischen Sinn des Wortes handelt, der zu seiner Entstehung neben den Faktor der göttlichen Offenbarung auch bestimmte Voraussetzungen einer geistigen Erkenntnis von seiten des Menschen bedarf[5]), die in der Welt jener Primitiven nicht gegeben sein können. Desungeachtet wird man sich nicht der Schlußfolgerung entziehen können, daß der ursprüngliche Hochgottglaube ein religiöses Urphänomen der Menschheit darstellt[6]). Daß er bei verschiedenen Völkern und Kulturkreisen eine verschiedenartige Ausprägung erfahren hat, die so letzten Endes wieder auf verschiedenen Wegen zur Ausbildung des Polytheismus führte, läßt sich leicht begreifen[7]). Jedenfalls kann auch eine Betrachtung, die es mit der Entwicklung des religiösen Lebens in der altorientalischen Umwelt der Bibel zu tun hat, an diesem Phänomen eines ursprünglichen Hochgottglaubens der Menschheit nicht vorübergehen.

Von allen Völkerfamilien der Erde sind in der Religionsgeschichte der Menschheit, bei der neben dem inspirierenden göttlichen Faktor ja auch das menschliche Element eine wichtige Rolle spielt, zweifellos die Semiten und die Indogermanen von entscheidender Bedeutung geworden. In Sprachen, die ihrem Völkerkreise zugehören, sind die Offenbarungsurkunden des alten und des neuen Bundes niedergelegt. In beiden Völkerfamilien treffen wir schon in vorchristlicher Zeit tiefe religiöse Denker an, deren Geistestätigkeit das religiöse Wissen der Menschheit unendlich befruchtete und erweiterte; man braucht dabei im semitischen Raum nicht nur an die Gestalten zu denken, wie sie beim Volke Israel, im Bereich der göttlichen Offenbarung stehend, zu allen Zeiten seiner Geschichte immer wieder auftraten, sondern kann auch manchen tief empfindenden Hymnendichter der babylonischen religiösen Lyrik und, über den Bereich des eigentlichen Semitentums hinaus, auch bei den stammverwandten Ägyptern die ebenfalls nicht selten eine wirkliche innerliche Frömmigkeit verratenden Verfasser von Götterhymnen und Weisheitslehrer und die über die letzten Geheimnisse der göttlichen Welt sinnenden Theologen als Zeugen für die bei diesem Völkerkreis zweifellos in besonderem Maße gegebene Anlage zur Erfassung religiöser Dinge anführen. Man wird aber auf der anderen Seite auch nicht den Beitrag des Indogermanentums, besonders in seinem östlichen arischen Zweige, übersehen, wo uns bei den Iraniern in Zarathustra einer der originalsten und tiefsten religiösen Denker der Menschheit entgegentritt, dessen Gedankenwelt uns allerdings noch nicht vollständig faßbar ist und dessen Fernwirkung wir bis jetzt nur undeutlich zu erkennen vermögen. Unser Blick wird aber auch das alte arische Indien streifen müssen, das allerdings später weitgehend in pantheistischen Spekulationen sich verlor, aber in den Varunahymnen der vedischen Literatur und in der großartigen Bagavadgītā uns auch herrliche Zeugnisse einer theistisch gerichteten Weltanschauung und Frömmigkeit hinterlassen hat. Nun war freilich sowohl dem nicht von der göttlichen Offenbarung geleiteten Semitentum wie der indogermanischen Völkerwelt in historischer Zeit das Schicksal widerfahren, immer mehr dem Polytheismus zu verfallen. Und doch finden wir bei beiden Völkerfamilien noch in historischer Zeit Anzeichen dafür, daß dieser Polytheismus nicht am Anfang ihrer religiösen Entwicklung gestanden hat, sondern daß der alte Hochgottglaube der Urmenschheit auch bei ihnen einmal ein wichtiger Fak-

---

[5]) Siehe B. Balscheit, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion*, Beih. z. Zeitschr. f. d. Alt. Wissensch. 69 (Berlin 1938).

[6]) Vgl. dazu den sehr instruktiven Artikel: *Religionsvetenskap, religionshistoria*, in: Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, herausgegeben von I. Engnell und A. Fridrichsen, Bd. II. (Gävle 1952) 885–903.

[7]) Vgl. dazu die Ausführungen des Verfassers: *Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras*, Bibl. Zeitschr. N.F. 1 (1957) 23–58.

tor des religiösen Denkens gewesen sein muß. Das ist zunächst für die Indogermanen[8]) aus der Tatsache zu erschließen, daß fast alle indogermanischen Sprachen ein Wort für ‚Gott' besitzen, das sich auf eine gemeinsame Grundform deivos zurückführen läßt, die offenbar so viel wie ‚der Himmlische' bedeutet hat und allem Anschein nach die Bezeichnung des in der indogermanischen Urzeit noch verehrten großen Himmelsgottes gewesen sein muß. Daneben gab es noch eine andere Form des Namens dieses Himmelsgottes, nämlich dīēus, die uns in der Bezeichnung des höchsten Gottes einer Reihe von indogermanischen Einzelvölkern entgegentritt, so des griechischen Zeus, des altindischen Dyaus, der oft mit dem Vaternamen verbunden als Dyaus- pitar erscheint und des ebenfalls mit der Vaterbezeichnung verbundenen lateinischen Diespiter bzw. Juppiter, Formen, die alle soviel wie ‚Himmelsvater' bedeuten, während bei den Germanen der alte Name nur mehr bei dem Kriegsgott Ziu (altnordisch Tyr) erhalten ist. Es ist aber zweifellos für die urindogermanische Zeit die Verehrung eines himmlischen Vaters nachzuweisen. So sehr nun auch in historischer Zeit die oben genannten indogermanischen Einzelvölker auf die Stufe des Polytheismus herabsanken, so zeigt sich doch besonders bei der Gestalt des griechischen Zeus, aber auch bei der des alten indischen Dyaus bzw. seines Nachfolgers Varuna, daß auch in späterer Zeit das Bewußtsein von der einst überragenden Bedeutung dieser Göttergestalten nicht verschwunden war und man im wesentlichen in ihnen neben der Funktion des Schöpfergottes auch die eines Garanten von Recht und Sitte verkörpert sah. Auf der anderen Seite gibt es nun auch im Bereich des Semitentums Anzeichen dafür, daß der ausgebildete Polytheismus der späteren Zeit nicht der ältesten Phase ihrer Religion angehört, sondern daß auch hier der alte Hochgottglaube der Menschheit sich in einer Göttergestalt offenbart, für die im ganzen Bereich des Semitentums der gleiche Name El (babylon. ilu) gegeben war. Dafür, daß dieses Element el nicht bloß allgemeine Bezeichnung der Gottheit als solche war, sondern daß damit ein bestimmter Einzelgott gemeint war, gibt es bestimmte Hinweise. So die Tatsache, daß sich bei allen semitischen Völkern in alter Zeit zahlreiche mit el bzw. babylon. ilu zusammengesetzte Eigennamen finden, die so viel bedeuten wie ‚Gott erbarmt sich', ‚Gott hilft', ‚Gott ist mein Richter', ‚Gott sieh mich an!' u. dgl., wobei dann allerdings im Laufe der Entwicklung überall diese El-namen immer mehr zurücktreten und an ihrer Stelle die Gottheiten des polytheistischen Pantheons erscheinen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieses el eine bestimmte Göttergestalt bezeichnen sollte und wir zum mindesten für die zweite Stufe des Lebens der Semiten, die Zeit des nordsemitischen und westsemitischen Nomadenlebens, mit diesen Namen auf eine die Form einer Monolatrie aufweisenden Stammesreligion geführt werden, die eben mit dieser Bezeichnung el und dem gleichfalls in den Eigennamen auftretenden Element āb ‚Vater' und āch ‚Bruder' den einen Stammesgott bezeichnen will, während erst später beim Übergang von der Stammesreligion zum polytheistischen System das ererbte el in den Personennamen auf die Gottheiten des polytheistischen Pantheons umgedeutet wurde[9]). Besonders scheint sich nun im Bereich des Westsemitentums der alte an die Person des Gottes El sich knüpfende Hochgottglaube wenigstens in Spuren auch sonst bis in die historische Zeit hinein erhalten zu haben. Das haben uns gerade die in neuerer Zeit entdeckten ugaritischen Texte bewiesen, die uns zeigen, daß auch bei dem dort zutage tretenden ausgebildeten polytheistischen System, in dem an und für sich der

[8]) Vgl. dazu W. Havers, *Die Religion der Urindogermanen im Lichte der Sprache*, in: Christus und die Religionen der Erde, Bd. II (1951) 697–748; ferner vom gleichen Verfasser den Artikel: *Himmelsgott*, in: F. König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (1956) 354ff.

[9]) Vgl. dazu M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Beitr. z. Wissensch. von A. u. N. T., hrsg. von R. Kittel, 3. F. H. 10) Stuttgart 1928.

als Spender der Fruchtbarkeit geltende und mit einem Kult ackerbaulichen und sinnlich orgiastischen Charakters verehrte Gott Baal im Vordergrund steht, in manchen Textaussagen doch auch die ehedem viel bedeutsamere Stellung des Gottes El zum Ausdruck kommt.[10]) Ferner ist in diesem Zusammenhang zu verweisen auf die in Vielem ja so rätselhafte Erscheinung des alten Priesterkönigs von Jerusalem, des Melchisedeq, der in der Bibel als Verehrer des El ‚eljôn', des ‚höchsten Gottes', uns entgegentritt. Man hat sich schon oft darüber gewundert, wie es möglich ist, daß der Bericht von Gen 14 den Gott des Melchisedeq in so nahe Beziehung zu dem Abrahams bringt, der sich ehrfurchtsvoll vor diesem, einem fremden Volke angehörenden Kultusdiener, verneigt, seinen Segen entgegennimmt und ihm den Zehnten der Beute zuspricht. Darüber hinaus scheint Abraham dadurch, daß er nach V. 24 bei Jahwe, dem ‚höchsten Gott' schwört, seinen Gott, dessen Offenbarung ihm zuteil geworden war, zum mindesten innerlich verwandt mit dem El ‚eljôn' des Melchisedeq anzusehen, der nach den von dem Priesterkönig gesprochenen Worten Himmel und Erde geschaffen, aber auch dem Abraham nach seiner Meinung zum Siege verholfen hat. Das alles wird nur dadurch erklärlich, daß wir auch in diesem Melchisedeq den Vertreter des alten semitischen El-Glaubens sehen, der ohne Zweifel in einer gewissen Nähe zum Glauben der Patriarchen steht und der damals noch in einzelnen besonders begnadeten Menschen seine Bekenner hatte, während sonst überall in der Religion der Kanaanäer längst der Übergang zum Polytheismus eingetreten war. In sein System mit seiner Vielzahl von Göttergestalten und seiner oft grobschlächtigen Mythologie haben uns die Ras-Shamra-Texte einen wertvollen Einblick gegeben[11]).

Bei der Untersuchung der Frage, ob es außerhalb der Bibel im Bereich der altorientalischen Religions- und Kulturwelt auch sonst monotheistische Strömungen gab, richtet sich der Blick des Forschers naturgemäß mit Aufmerksamkeit auch nach Babylonien, dem Lande, von dem aus Abraham seine Wanderung in das verheißene Kanaan antrat und das infolge seiner weit überlegenen materiellen Kultur immer wieder seinen Einfluß auch in Syrien und Palästina geltend machen konnte. In der Zeit, da der Babel-Bibel-Streit die Gemüter erregte, war nicht selten die Behauptung vertreten worden, daß der israelitische Monotheismus überhaupt letztlich einer Einwirkung von Babylonien her sein Entstehen verdanke. Nach unserer heutigen Kenntnis der babylonischen Religion können wir aber mit Sicherheit sagen, daß, so weit wir an Hand der Urkunden die religiöse Entwicklumg in diesem Lande zurückverfolgen können, uns von allem Anfang an ein ausgebildeter Polytheismus entgegentritt und daß es in historischer Zeit nur vereinzelte monotheisierende Tendenzen gegeben hat, die aber nie so weit gediehen, daß sie zur Ausbildung eines konsequent monotheistischen Systems geführt hätten. Betrachten wir zunächst einmal die Religion der alten Sumerer[12]), die ja das erste Kulturvolk des alten Mesopotamien waren und auf die semitischen Akkader in fast allen Lebensbereichen, besonders dem der Religion, einen tief gehenden Einfluß ausübten, so sehen wir hier in allen Phasen der religiösen Ent-

[10]) Darüber handelt O. Eissfeldt, *El im Ugaritischen Pantheon*, Berlin 1951. Ferner M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, 1955. Man kann freilich nicht übersehen, daß abgesehen davon, daß in Ugarit El trotz der hohen Stellung, die er dort einnimmt, eben nur eine der Gestalten des Pantheons ist, sich bei ihm bereits stark anthropomorphe Züge, besonders das hier bei den Göttergestalten so stark hervortretende sexuelle Moment bemerkbar machen, was uns zeigt, daß die Reinheit der ursprünglichen Gottesvorstellung hier bereits stark getrübt ist.

[11]) Vgl. G. Fohrer, *Die wiederentdeckte kanaanäische Religion*, Theol. Literaturzeit. 78 (1953) 193–200.

[12]) Vgl. dazu jetzt N. Schneider, *Die Religion der Sumerer und Akkader*, in: Christus und die Religionen der Erde, hrsg. von F. König, Bd. II (Freiburg 1951) 383–440. Über die Religion der Akkader handelt Th. de Liagre Böhl, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, im gleichen Band, S. 441–498.

wicklung einen reinen Polytheismus, der seine zahlreichen Göttergestalten oft mit sehr menschlichen Zügen ausstattet und ihnen manchmal auch recht unerbauliche Dinge andichtet, so daß der hier zutage tretende Anthropomorphismus noch weit über das hinausgeht, was die griechischen Dichter bei den Göttergestalten ihres Pantheons taten. Der Umstand, daß es ja im alten Sumer eigentlich nie einen zentralisierten Einheitsstaat gab, sondern das Land meist in unabhängige Stadtstaaten zerfiel, die jeweils ihre bevorzugte Verehrung verschiedenen Gottheiten zuwandten, macht es von vorne herein erklärlich, daß sich bei den Gestalten des sumerischen Pantheons auch gar kein Zug zu monarchischer Zuspitzung bemerkbar macht, so wie wir das vereinzelt bei Gottheiten der semitischen Akkader feststellen können. Am ersten würde man solche monotheistische Tendenzen bei dem alten sumerischen Himmelsgott Anu erwarten, der ja wenigstens in der Theorie der Inbegriff des göttlichen Wesens ist. Aber nirgends finden wir eine Andeutung, daß er etwa der einzige Gott wäre, dem Himmel und Erde als Machtgebiete unterstehen würden. Im Gegenteil zeigt sich deutlich, daß mit dem ungehinderten Fortschreiten des polytheistischen Systems der Einfluß dieses alten Himmelsgottes auf das religiöse Denken und Fühlen sehr gering geworden ist und er, in unerreichbarer Ferne schwebend, den Eindruck einer bloßen Abstraktion oder weltfernen und erhabenen Personifikation macht (Böhl). Es sind uns auch nur wenige Gebete an ihn erhalten. Auch Enlil, ursprünglich personifizierte Naturkraft als Repräsentant des unwiderstehlichen Windsturmes, der etwa bis zur Hammurapizeit in der Götterdreiheit Anu-Enlil-Enki die wichtigste Rolle spielte und als König von Himmel und Erde das absolute göttliche Herrschertum in der Welt verkörpert, so daß die altbabylonischen Könige ihre Herrschaft von ihm ableiteten, sowie Enki, der als Gott der Wasser- und Weisheitstiefe weisheitsvolle Gestaltungskraft und Schöpfermacht in sich vereinigt und als Herr und Urquell alles Lebens bezeichnet wird, sind eben doch nur Figuren in einem Pantheon und müssen andere Gottheiten neben sich dulden. Erst recht hat die akkadische Religion ihre polytheistische Grundlage nie verlassen. Das liegt schon daran, daß das ganze hier gegebene Religionssystem letzten Endes die Göttergestalten doch nur als Personifikationen der kosmischen Erscheinungen und Kräfte der Natur ansieht und sie in unlösbare Verbindung mit dem Mythus bringt, der seinerseits versucht, das bunte, dem Menschen oft so rätselhaft erscheinende Spiel der Naturkräfte, als Ergebnis eines Ringens überirdischer Mächte und Göttergestalten erscheinen zu lassen. Damit ist weiters aber stets auch die Möglichkeit gegeben, daß die Zahl der Gestalten des Pantheons sich vermehren kann, sobald das menschliche Denken neue Naturgewalten entdeckt oder bereits bekannte in Teilformen zerlegt, die ihrerseits wieder mit neuen Göttermächten in Verbindung gebracht werden. Damit ist freilich vereinbar, daß ein Beter u. U. aus der ihm bekannten Götterschar einen Gott besonders heraushebt und ihm seine spezielle Huldigung in Formen darbringt, als ob es für ihn überhaupt keinen anderen Gott mehr gäbe. Ferner kann ein bestimmter Stadtgott aus politischen Gründen mit dem Emporsteigen des Gemeinwesens, in dem er seine besondere Verehrung genießt, auch eine gewisse Vorherrschaft über andere Götter erlangen. Bei näherem Zusehen zeigt sich aber doch, daß die polytheistische Grundlage des Glaubens immer wieder durchbricht und der bewußte Schritt zum eigentlichen Monotheismus mit Leugnung der Existenz der anderen Götter nie getan wird. Monotheistisch klingende Äußerungen, oft von beachtenswerter Tiefe der Empfindung, begegnen uns öfters in den babylonischen Götterhymnen[13]). So heißt es von dem Mondgott Sin, der gerade an den Ausgangspunkten

[13]) Die Texte siehe bei A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena 1921; H. *Greßmann*, *Altorientalische Texte zum A. T.*, Berlin 1926; A. Falkenstein–W. v. Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953.

der Wanderung der Abrahamsleute in Ur und Harran große Heiligtümer besaß, in dem berühmten zweisprachigen Hymnus aus Ur, daß er in den Augen des Beters die alles Leben schaffende Macht ist und im Himmel und auf Erden das allein erhabene Wesen darstellt. Der Sonnengott Shamash, der für die Akkader sowohl das lebensspendende und leuchtende Tagesgestirn als auch den alles durchsuchenden gerechten Richter bedeutet, wird gepriesen als das Licht der weiten Säume des Himmels und als das Panier der weiten Erde, auf das die Völker mit Freuden schauen. Ishtar, die Liebes- und Kriegsgöttin, wird manchmal in einer Weise verherrlicht, daß ihre Macht und Erhabenheit über alle Götter jegliches Maß zu übersteigen scheint. Sie ist die Leuchte des Himmels und der Erde, glänzend in ihrer Größe und über alle Götter erhaben. Wo sie hinblickt, wird der Tote lebendig und der Kranke erhebt sich. Besonders knüpfen sich an die Gestalt des durch die Erhebung Babels durch Hammurapi zur Hauptstadt des Reiches in den Vordergrund getretenen Stadtgottes von Babel, Marduk, gewisse universalistische und monotheisierende Tendenzen. Nicht nur wurden auf ihn, der ursprünglich nur ein Sonnengott gewesen war, Funktionen des alten Götterkönigs Enlil übertragen, so daß er jetzt als Schöpfergott erscheint, sondern auch der uralte Glaube an den Kreislauf von Tod und Leben, der bei den alten Sumerern sich an die Gestalt des Gottes Tammuz knüpfte, gewinnt jetzt als neuen Träger den Gott Marduk. Durch seine Taten bei der Erschaffung der Welt in der Urzeit wird er Schöpfer und Herr der Welt. Die Menschen, die beseelten Kreaturen, ja sogar die Götter richten ihren Sinn auf ihn und in einem neubabylonischen Hymnus versichert der Beter mit Worten, die stark an biblisches Psalmengut anklingen, daß Marduk ewig König bleibe, auch wenn Himmel und Erde verschwinden. Natürlich wäre es denkbar, daß von solchen schönen Vertrauensäußerungen der Hymnen ausgehend eine prophetisch inspirierte Persönlichkeit den weiteren Schritt getan und die These von der Alleinexistenz der in dieser Weise gepriesenen Gottheit verkündet hätte. So etwas ist aber in Babylonien nie eingetreten und den Hymnendichtern sind nicht wie in Israel die Propheten zur Seite gestanden, die die Botschaft von der Existenz eines nur einzigen Gottes verkündet hätten. Wir können darüber hinaus auch von vorneherein annehmen, daß sie mit dieser Lehre auf die größte Verständnislosigkeit ihrer Zeitgenossen gestoßen wären, denen aller Wahrscheinlichkeit nach ein solches Unterfangen im letzten Grunde als ein irreligiöses Werk erschienen wäre, das die anderen vertrauten Göttergestalten in ungerechter Weise der ihnen nun einmal gebührenden Verehrung beraubt hätte. Daß von solchen Gedankengängen auch die oben erwähnten babylonischen Hymnendichter sich nicht frei machen konnten, zeigt der Umstand, daß manchmal in ihren Hymnen auch andere Gottheiten als die in der Hauptsache angerufenen erwähnt werden. Was die von Albright erwähnten[14]) und von ihm als Zeugnisse für einen praktischen Monotheismus gewerteten zwei Texte anlangt, von denen der eine anscheinend Marduk mit einer ganzen Reihe von männlichen Gottheiten identifiziert, während der andere alle wichtigen Gottheiten nacheinander als Körperteile des Gottes Ninurta aufzählt, so ist wohl richtig, daß in der Liste Brit. Museum 47406 Marduk als die höhere Einheit über die angeführten göttlichen Wesen nachgewiesen werden soll; aber es ist wahrscheinlich ein zu weitgehender Schluß zu behaupten, daß hiemit die Existenzberechtigung und damit das Recht auf kultische Verehrung der anderen Gottheiten überhaupt geleugnet werden soll. Bei solchen und ähnlichen synkretistischen Äußerungen aus der Umwelt der polytheistischen Kultreligionen des alten Orients ist es, wie neuerdings der Ägyptologe Bonnet mit Recht hervorgehoben hat[15]), immer mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die syn-

[14]) *Von der Steinzeit zum Christentum*, deutsche Ausgabe München 1949, 218.
[15]) *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.

kretische Formel gar nicht das Ziel hat, den einen Gott durch einen anderen zu verdrängen, sondern innerlich beide bejaht und trotz der Aussage von der Vereinigung der Gottheiten jeder von ihnen doch ein gewisses Eigenleben belassen will. Bei dem Ninurtatext aber handelt es sich überhaupt nicht um eigentlichen Monotheismus, sondern um pantheistische Gedankengänge, die große Ähnlichkeit mit Spekulationen des brahmanischen Indien über die Einheit des Weltganzen aufweisen. Im übrigen darf man mit Sicherheit sagen, daß solche vereinzelte theologische Lehren, wie sie uns hier in Babylonien begegnen, auf das Glaubensleben der breiten Volksmassen keinen Einfluß ausgeübt haben. Dieses blieb durch und durch polytheistisch bis zum Ende der babylonischen Geschichte.

Kann so von Monotheismus bei den Babyloniern nicht gesprochen werden, so richtet sich in dieser Hinsicht in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit der Forscher auf das andere große Zentrum der altorientalischen Kultur und Religion, nämlich auf Ägypten.[16]) Dabei konnte man tatsächlich feststellen, daß es monotheistische Gedanken und Strömungen im Nilland in den verschiedenen Phasen seiner Geschichte gegeben hat. Ihr Ausmaß übersteigt das, was uns in dieser Beziehung in Babylonien entgegentritt, ganz beträchtlich, das theologische Denken ist ideenreicher und geistvoller als im Zweiströmeland und manchmal erreicht die Gottesauffassung, und zwar schon in relativ früher Zeit, eine erstaunliche Höhe in Richtung auf die Vergeistigung der Gottesvorstellung. Auf der anderen Seite ist freilich nicht zu bestreiten, daß die ägyptische Volksreligion zu allen Zeiten sich nie vom Polytheismus mit zum Teil sehr tiefstehenden Formen des Tierdienstes und der Magie hat frei machen können. Aber eine genauere Durchforschung der geistigen Hinterlassenschaft der alten Ägypter hat uns doch gelehrt, daß wenigstens in einzelnen erleuchteten Geistern eine höhere Auffassung von der Gottheit und ein wenn auch nur von ferne tastendes Begreifen seiner Einheit sich bemerkbar macht. Der Wiener Ägyptologe H. Junker hat in einer Reihe von Publikationen, die in den letzten Dezennien erschienen sind[17]), die These vertreten, daß schon in der ältesten erkennbaren Phase der ägyptischen Religion der Glaube an einen höchsten Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt, vorhanden sei, der nicht erst mit der Ausbildung eines ägyptischen Einheitsstaates aus politischen Motiven entstanden sei, um etwa den König als den irdischen Vertreter eines solchen universalen Gottes mit dem Nimbus einer besonderen Stärke und Weihe zu umgeben. Dieser höchste Gott sei in Ägypten unter verschiedenen Bezeichnungen bekannt gewesen. In Heliopolis hätte man ihn Atum — Allgott oder auch ‚Herr des Alls' genannt; andere Bezeichnungen von ihm seien Wer — ‚Der Große' und Nenwen — ‚Das was ist' gewesen. Am nachhaltigsten hätte die Vorstellung gewirkt, daß die Gestalt dieses Gottes den weiten Himmel füllt und daß Mond und Sonne seine beiden Augen wären. Jedenfalls würde hinter so manchen Gestalten des ägyptischen Götterpantheons sich dieser große Weltengott verbergen, insofern erst durch Angleichung an ihn diese Einzelgottheiten Anspruch auf universale Geltung hätten machen können. Wenn man von der Voraussetzung eines ursprünglich allgemein verbreiteten Hochgottglaubens der Menschheit ausgeht, so ist diese These von Junker an und für sich durchaus möglich, da es natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß sich auch im Nilland noch wenig-

[16]) Von neueren Werken, die sich mit Problemen der ägyptischen Religionsgeschichte befassen, sei neben dem schon erwähnten Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte von H. Bonnet hingewiesen auf J. Spiegel, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur*, Heidelberg 1953.

[17]) *Die Ägypter*, in: Geschichte der führenden Völker, Freiburg 1933; *Giza II.* Bericht über die Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza, Wien 1934; *Die Pyramidenzeit*, Einsiedeln 1949; *Die Religion der Ägypter*, in: Christus und die Religionen der Erde, hrsg. von F. König, Bd. II (Freiburg 1951) 565–606.

stens in Spuren diese uralte Glaubensform erhalten haben könnte. Um mehr als vereinzelte Spuren kann es sich freilich nicht handeln, da auf der anderen Seite nicht zu leugnen ist, daß es in Ägypten schon in prähistorischer Zeit zur Ausbildung eines polytheistischen Systems gekommen ist, das ein Bild äußerster Uneinheitlichkeit aufweist, insofern jede der ursprünglich für sich allein stehenden Landschaften Ägyptens eine Menge von Göttergestalten zeigt, deren Zahl anfangs sogar noch größer gewesen sein dürfte, als die spätere Überlieferung überhaupt noch erkennen läßt. Die Entstehung dieses Götterpantheons ist dabei hier auf dem gleichen Wege wie im semitischen Raume erfolgt, nämlich dem der numinosen Affizierung gewisser Erscheinungen, welche die Seele des alten Ägypters mit geheimen Schauern erfüllten. Es waren entweder Naturgebilde wie besonders auffallende Gebirgsformationen oder Bäume oder auch, und gerade das ist für das Nilland charakteristisch, Tiere, deren oft so wunderbarer Instinkt und ihre dem Menschen manchmal weit überlegene Kraft sie mit geheimen Potenzen erfüllt erscheinen ließ. Aber auch Gebilde der eigenen Menschenhand von besonderer Bedeutung, wie Herrschaftszeichen und Machtsymbole sowie Menschen, die in besonderer Weise durch kraftvolle Taten und ihre Würde beeindruckten, konnten so Objekte der Vergöttlichung werden. Daneben waren es natürlich auch die kosmischen Mächte, wie Himmel, Gestirne und der Nil, mit denen das gleiche geschah. Ob in manchen Fällen die Entstehung bestimmter Göttergestalten durch Abspaltung von Funktionen eines ursprünglichen Hochgottes sich vollzogen hat, ist uns jetzt natürlich völlig dunkel. Jedenfalls ist es seit ältesten Zeiten eine sehr buntgestaltige Götterwelt, die uns in Ägypten entgegentritt. Daß es daneben doch noch die Vorstellung eines universalen Weltengottes gegeben habe, schließt Junker neben dem Zeugnis der aus dem Alten Reich überlieferten theophoren Personennamen, die ganz ähnlich wie die alten semitischen El-Namen keine bestimmten Gestalten des Pantheons namhaft machen, vor allem aus dem bekannten, aus der Zeit der beginnenden vierten Dynastie stammenden sog. Denkmal der memphitischen Theologie, in dem gelehrt werde, daß ein Schöpfer nach dem von ihm gefaßten Plan und durch seinen Willen die Welt geschaffen habe, sie erhalte und regiere und zugleich auch die Rechtsordnung ins Dasein gerufen habe, die für den Guten Belohnung und für den Bösen Bestrafung bestimme. Vor diesem einen Gott würden alle anderen Götter vollständig zurücktreten, insofern sie als die Geschöpfe die Rolle von zwar mächtigen, aber eben doch nur geschaffenen himmlischen Wesen spielten. Kann man aber wirklich so viel aus diesem zweifellos bedeutsamen Zeugnis des theologischen Denkens der ägyptischen Frühzeit herauslesen? Zunächst ist sicher, daß das System von Memphis nicht ohne Zusammenhang steht mit älteren ägyptischen Götterlehren. Es ist eine Eigentümlichkeit des religiösen Denkens des alten Ägyptens, daß sich schon frühzeitig, wohl mit verursacht durch die straffe Organisation des staatlichen Lebens in diesem Lande, der Drang nach einer Systematisierung in den Beziehungen der Wesen der überirdischen Welt zueinander bemerkbar macht, wobei sich die großen Kultorte von dem Bestreben leiten lassen, ihren Hauptgott in der Rolle eines Schöpfers und Urgottes auftreten zu lassen, der am Anfang bereits da war, von sich selbst entstand und als der eigentliche Schöpfergott Welt und Götter ins Dasein rief. Ob dabei noch ein alter Hochgottglaube eine Rolle spielt, oder ob diese zusammenfassende Systematisierung der Götterwelt in einer über ihr stehenden Spitze erst ein sekundärer Gedanke im religiösen Leben des alten Ägyptens ist, muß für uns natürlich weithin im Dunkel bleiben. Das älteste dieser Systeme, das wir kennen, stammt aus der Stadt Heliopolis und versucht, dem Stadtgott dadurch eine überragende Stellung zu verschaffen, daß es seine Gestalt in Zusammenhang mit anderen, oft aus der Umgebung entlehnten Göttern bringt, ihn dabei als Vater dieser Götter und darüber hinaus überhaupt als

Urquell alles Seins erscheinen läßt, ohne aber dabei grundsätzlich die Existenz dieser anderen Gottheiten zu negieren. Nach diesem ältesten, wohl zu Beginn der dritten Dynastie entstandenen kosmologischen System von Heliopolis bringt nämlich der Urgott Atum durch Selbstbegattung das Götterpaar Schu (= Luft) und Tefnut (= Feuchtigkeit) hervor. Diese beiden zeugen Geb, den Erdgott und Nut, die Himmelsgöttin, deren Kinder Osiris und Seth sind, die als Gattinnen Isis und Nephthys nehmen. Von Isis und Osiris stammt dann Horus ab, der als der erste König Ägyptens gilt und deshalb bereits außerhalb des eigentlichen Kreises der heliopolitanischen Neunheit steht. Es wird also hier die Entstehung der Welt als eine Kette von Zeugungsvorgängen aufgefaßt, durch die sich die göttliche Lebenskraft in die Welt ergießt. Neben der oben dargestellten grob sinnlichen Art des durch Atum eingeleiteten Schöpfungsvorgangs gab es allerdings auch Überlieferungen, die dieses Geschehen mehr in vergeistigter Form vor sich gehen lassen, indem man Atum als erstes Sia, den Gott der Erkenntnis und Hu, den Gott des Befehles erschaffen ließ, denen dann die Bildung der Welt übertragen wird. Anders gestaltet ist das etwas später, etwa in der zweiten Hälfte der dritten Dynastie in der mittelägyptischen Stadt Hermopolis entwickelte System. Die Vorstellung ist hier die, daß gerade so, wie nach der alljährlichen Nilüberschwemmung die höher gelegenen Punkte des Landes zuerst aus der Wasserflut auftauchen, auch am Anfang aller Zeiten zuerst ein Urhügel aus dem Urgewässer erschien, in dem der Schöpfergott Tatenen (‚das sich erhebende Land') verborgen war. Diese Göttergestalt ist wohl von Anfang an identisch mit dem Gott Amon, dessen Name so viel wie ‚der Verborgene' bedeutet, der vielleicht auch in Hermopolis beheimatet war und von den Theologen dieser Stadt an die Spitze ihres Systems gestellt wurde. Der Unterschied und auch der Fortschritt gegenüber dem System von Heliopolis liegt darin, daß der Schöpfer hier klar von der Welt distanziert ist, während bei letzterem der Pantheismus eine Gefahr bildet. Das System von Hermopolis nimmt nämlich eine Folge von acht Urgöttern an, die jeweils paarweise als männliche und weibliche Gottheiten vorgestellt werden, wobei die Namen der ersten drei Paare Abstraktionen bzw. Personifikationen von Naturerscheinungen darstellen, die offenbar in systematischer Zergliederung den Begriff des Chaos darstellen sollen, das nach dieser Lehre zwischen dem Schöpfergott und der Welt steht. So finden wir hier am Anfang das Paar Nun und Naunet, das Urgewässer, Huch und Hauchet die Endlosigkeit im Raum, Kuk und Kauket, die Dunkelheit vor Erschaffung der Gestirne. Als viertes Glied der Achtheit erscheint dann das Paar Amun und Amaunet, wobei der wohl den Lufthauch als Lebensprinzip symbolisierende Gott Amon durch sein schöpferisches Denken und Wort den Kosmos hervorgehen läßt. Der Schöpfungsvorgang ist also hier nicht mehr wie in Heliopolis als ein Vorgang nach Analogie der menschlich-tierischen Zeugung betrachtet, sondern er vollzieht sich in vergeistigter Form durch das Aussprechen von Befehlsworten. Das Anliegen, das die Theologen von Heliopolis und Hermopolis zur Aufstellung ihrer Systeme bewog, war natürlich, dem Hauptgott ihrer Stadt eine überragende Stelle an der Spitze der Götterwelt zu verschaffen. Das wollten aber auch die Verfasser des wohl zu Beginn der vierten Dynastie entstandenen Denkmals der memphitischen Theologie[18]); es scheint hier ein politischer Grund das Hauptmotiv gewesen zu sein, nämlich die Verlegung der pharaonischen Residenz von Oberägypten nach Memphis am Beginn des Alten Reiches. So ist es mit ein Hauptzweck dieser von der memphitischen Priesterschaft erdachten, unter Ver-

[18]) Den Text siehe bei A. Bertholet, *Religionswissenschaftliches Lesebuch*, H. 10: Ägypten, bearbeitet von H. Kees (1928) S. 10f. Dazu sind aber jetzt die neueren Bearbeitungen dieses Textes in den schon erwähnten Werken von Junker und Spiegel zu vergleichen.

wendung der alten aus Heliopolis und Hermopolis stammenden Systeme, die man durch eine schöpferische Synthese zu überbrücken versucht (Spiegel), ausgestalteten Lehre, der jungen Stadt ohne Tradition durch Umgestaltung bereits vorhandener ägyptischer Götterlehren eine Vorrangstellung vor anderen Götterzentren zuteil werden zu lassen. Man versucht also Ptah, den Hauptgott der Stadt, zum obersten Gott zu erheben, was dadurch erreicht wird, daß er mit dem hermopolitanischen Gott des Urhügels und wohl auch mit dem Atum von Heliopolis und einer Reihe von anderen Göttern bzw. göttlichen Kräften gleichgesetzt wird. Nun ist es allerdings eine Frage für sich, wie diese synkretistischen Gleichungen, die ja auch sonst in der religiösen Vorstellungswelt des alten Ägyptens eine große Rolle spielten, aufzufassen sind. Bonnet (a. a. O. S. 237ff.) vertritt die Ansicht, sie seien ein bequemes Mittel der ägyptischen Theologen gewesen, Spannungen, die zwischen verschiedenen Göttern und deren Systemen auftraten, auszugleichen; doch sei es nicht das Ziel dieser synkretistischen Formeln, den einen Gott durch einen anderen zu verdrängen, sondern sie wollten beide bejahen und das Gemeinte sei nicht Aufsaugung der einen Gottheit durch die andere, sondern eine Vereinigung der beiden, die bis zur leiblichen Einigung gehen könne, aber dabei doch jeder wieder ihr Eigenleben belassen wolle, was zur Folge habe, daß beide Götter anderweits doch wieder selbständig oder in anderen Verbindungen erscheinen könnten. Dem hat allerdings Spiegel (a. a. O. S. 622 Anm. 7) widersprochen: er ist der Ansicht, die ägyptische Religion sei überhaupt keine synkretistische, sondern von synthetischem Geiste geleitet und damit von dem Bestreben, bei der Einführung von Neuem nach Möglichkeit nichts wertvolles Altes zu zerstören, was aber nie so weit gehe, daß innere Widersprüche kritiklos hingenommen werden würden. In mythologisch dogmatischen Texten hätten Gleichsetzungen stets einen wohl überlegten und bewußt religionsgeschichtlichen Sinn. Synkretistische Formeln wie Re-Atum, Ptah-Tatenen und Amon-Re bedeuteten die ‚Überbauung eines älteren Gottesbegriffes durch einen fortgeschritteneren, der den Anspruch erhebt, die wertvollen Wesensgehalte des älteren in sich zu umfassen, darüber hinaus aber neue wesentliche Elemente zu erhalten, die die bisherige Anschauung erweitern und vertiefen'. So bezeichneten Formeln wie die oben erwähnten' einen bewußten Fortschritt in der Selbstgestaltung der ägyptischen Religion in der Form der Ersetzung eines älteren, nicht mehr für ausreichend angesehenen Gottesbegriffes unter Wahrung seiner noch bedeutsamen Wesenselemente durch einen neuen, umfassenderen vergeistigteren oder einfach anders struktierten". Es wird wohl noch eingehender Untersuchungen dieser verschiedenen in der religiösen Literatur der Ägypter und in den monumentalen Zeugnissen überlieferten synkretistischen Formeln bedürfen, um deren Tragweite für ein theologisches System, wie es im Denkmal der memphitischen Theologie vorliegt, genauer erfassen zu können. Daß hier aber nicht Monotheismus im reinen Sinne des Wortes vorliegt, ist auf alle Fälle klar. Ptah ist zwar der oberste Gott, dessen Kraft, wie es heißt, größer ist als die der anderen Götter, die aber, wie der Text weiter lehrt, daneben doch weiter bestehen, von Ptah selber auf ihre Kultstätte gesetzt werden und deren Opfer und Kapellen er einrichtet. So lange solche Vorstellungen noch nicht prinzipiell überwunden sind, kann man auch nicht von einem eigentlichen Monotheismus, sondern höchstens von einem Ansatz dazu reden. Zugegeben werden darf freilich, daß sich hier schon in früher Zeit des alten Ägyptens eine weitgehend geläuterte Auffassung des Schöpfungsvorgangs kundgibt. Es ist nicht nur die Transzendenz des obersten göttlichen Wesens der Welt gegenüber klar ausgesprochen und damit der Pantheismus endgültig verlassen, sondern es wird auch durch die neue eigenartige, aus einer Analyse der Struktur der menschlichen Persönlichkeit gewonnene ‚Lehre von Herz und Zunge' als den das Denken und Wol-

len im Menschen vermittelnden Mächten, welche in Parallele zu der in Ptah verkörperten Schöpfungskraft des Denkens gesetzt werden, die nach der Lehre von Heliopolis in Atum verkörperte physische Zeugungskraft ersetzt durch einen mittels des göttlichen Wortes sich vollziehenden geistigen Schöpfungsvorgang, der zugleich die Begründung einer sittlichen Weltordnung in sich einschließt. Im übrigen wird aber auch von diesem so genial erdachten theologischen System von Memphis das gleiche gelten wie von den theologischen Spekulationen der babylonischen Priester: Es sind von Priestern erdachte Lehrsysteme, die als solche von vorneherein nur einem begrenzten Kreis verständlich und zugänglich waren und auf das religiöse Denken und Fühlen der großen Masse des Volkes[19]) keinen oder nur einen sehr geringen Einfluß gewinnen konnten. Das zeigt ja auch die Art und Weise, wie dieses System und der Gott, der an seiner Spitze steht, im alten Ägypten weiterlebten. Es scheint zwar die Kenntnis dieser Lehre auch in der späteren theologischen Überlieferung noch vorhanden zu sein, insofern auch die spätere Zeit noch von Atum als einer Gestalt des Ptah weiß und auch die Gleichheit des Ptah mit Num, dem Urgewässer, oft hervorgehoben wird. Auch der Gott selbst, den die Lehre von Memphis an die Spitze ihres Systems gestellt hatte, hat auch nach dem Sturz des Alten Reiches noch eine gewisse bevorzugte Stellung behauptet. Im Mittleren Reich erhält er in der neuen Hauptstadt Theben einen Tempel und noch im Neuen Reich zählt er neben Amon und Re zu den Hauptgöttern des Landes. Aber er ist immer nur eine der Gestalten des Pantheons und davon, daß sich an ihn in besonderer Weise monotheistische Gedankengänge knüpfen würden, kann keine Rede sein[20]).

Nun weist aber Junker zur Stützung seiner These auch auf die altägyptischen Weisheitslehren hin. Es ist eine schon lange beobachtete Tatsache, daß diese bei der religiösen Begründung ihrer Sprüche im allgemeinen nicht auf die Göttergestalten des ägyptischen Pantheons verweisen, sondern von ‚dem Gott' oder ganz allgemein von ‚Gott' als solchem sprechen. Das tut schon die älteste der ägyptischen Weisheitslehren, die noch aus der Zeit des Alten Reiches stammende Lehre des Ptahhotep. Der große Gott ist es, der nach den Worten dieses ägyptischen Weisen das Gedeihen auf dem Felde verleiht, der den Angesehenen Macht und in der Vorhalle eines Großen den besseren Platz verleiht. Merikare mahnt, die Opferspenden reichlich zu geben mit der Begründung, daß Gott den kennt, der etwas für ihn tut. Besonders lieben es aber dann die neuägyptischen Weisheitslehren des Amenemope und des Ani in dieser allgemeinen Weise von Gott zu reden. So warnt Amenemope seine Schüler davor, sich nicht mit einem hitzigen Menschen einzulassen; der Gott wird diesem schon zu antworten wissen. Besser ist, sagt der ägyptische Weise, die Armut in der Hand des

[19]) Vgl. dazu jetzt G. Roeder, *Volksglaube im Pharaonenreich*, Stuttgart 1952.

[20]) J. Spiegel hat in seinem schon erwähnten Werk der memphitischen Theologie eine ausführliche Darstellung gewidmet (S. 230–55). Er sieht in dem Denkmal eine feierliche Proklamation der Begründung der vierten Dynastie durch Snofru, die den tiefgreifenden weltanschaulichen Gegensatz der Lehren von Hermopolis und Heliopolis durch eine schöpferische Synthese zu überwinden sucht. In der Einzelinterpretation geht Spiegel manchmal etwas andere Wege als Junker, aber auch er sieht hier die Darstellung einer vergeistigten Weltanschauung mit reinstem Monotheismus. Auf der anderen Seite hat aber in der Zeitschrift *Saeculum* der Münchner Ägyptologe H. Stock gegen Junkers These Stellung genommen: 1 (1950) 613ff. Er bestreitet vor allem dessen Annahme, daß die Bezeichnung Wr = ‚der Große' ursprünglich ein Eigenname und Benennung des von Junker angenommenen alten Himmelsgottes war, sondern sieht in diesem von den Ägyptern in historischer Zeit auf verschiedene Göttergestalten angewandten Terminus lediglich einen Beinamen, der die Stellung eines lokalen oder kosmischen Gottes in seinem Verhältnis zu anderen Gottheiten kennzeichnen soll. Nach Spiegel ist die Benennung Wr ursprünglich dem unterägyptischen sich selbst immer wieder von neuem erzeugenden Fruchtbarkeitsgott eigen.

Gottes als Reichtum im Speicher. Der Beamte wird vor Unredlichkeit gewarnt; denn das ist ein Greuel für den Gott. Wieder an einer anderen Stelle seiner Lehre mahnt der ägyptische Weise, einen Mißgestalteten nicht zu verhöhnen. Begründung: Der Mensch ist Lehm und Stroh und der Gott ist sein Baumeister; er zerstört und erbaut täglich. Ja sogar unser Sprichwort: Der Mensch denkt und Gott lenkt, findet seinen entsprechenden Ausdruck schon beim ägyptischen Weisen in der Form: Anders sind die Worte, die Menschen sagen, anders ist das, was Gott tut. Ganz monotheistisch klingt auch eine Stelle aus dem allerdings schwer verständlichen Kap 18 des Amenemope, das vielleicht die tiefsten religiösen Gedanken des ägyptischen Weisen enthüllt. Dort heißt es nämlich, daß die Zunge des Menschen zwar der Steuermann seines Schiffes ist, daß aber der ‚Herr des Alls' sein Pilot ist. Ähnlich monotheistisch klingende Töne werden auch in der Weisheitslehre des Ani angeschlagen; und doch zeigt sich bei näherem Zusehen, daß die polytheistische Grundlage der ägyptischen Religion bei allem Zurücktreten der konkreten Einzelgestalten des Pantheons doch prinzipiell nicht überwunden ist. Amenemope nennt in seiner Weisheitslehre tatsächlich auch eine ganze Reihe von Einzelgestalten des ägyptischen Pantheons und nichts deutet darauf hin, daß er an deren reale Existenz nicht glaubte[21]). Charakteristisch ist in dieser Beziehung besonders eine Stelle bei Ani. Hier ist davon die Rede, daß man sich nicht auf den Besitz eines anderen, auch nicht der Eltern stützen, sondern selber rechtzeitig für den Bau eines Hauses sorgen soll. Anscheinend wird dann für den Fall einer etwa notwendig werdenden Erbteilung mit den Brüdern dem Leser verheißen, daß sein Gott ihm Zuwachs an Habe verschaffen werde. Zur Begründung heißt es aber dann in einem an und für sich schönen, aber deutlich den Glauben an die Existenz mehrere Götter verratenden Satz: sie, (d. h. die Götter) wissen, ob ein Mann hungert oder satt ist in seinem Hause, wenn auch seine Wände ihn decken[22]).

Es ist also bei monotheistisch klingenden Stellen aus der ägyptischen Weisheitsliteratur eine gewisse Vorsicht bezüglich einer etwaigen Anerkennung als Zeugnisse für das Vorhandensein einer monotheistischen Gottesauffassung durchaus angebracht. Kees[23]), vermutet sogar, daß ‚Gott' hier einfach im Sinne von ‚jeder Gott' steht und es nach der Absicht der Verfasser dem Leser freistehen sollte, welchen Gottesnamen er unterlegen wollte, da die Autoren es in diesen für die Unterweisung der Allgemeinheit dienende Lehren absichtlich vermieden hätten, eine bestimmte Gottheit des Pantheons zu nennen. Vielleicht darf man aber doch weitergehen und tatsächlich bei den Verfassern dieser Weisheitslehren eine gewisse Ahnung voraussetzen, daß letzten Endes hinter all den Namen und Erscheinungen des buntgestaltigen Pantheons sich

[21]) Das hat in einer sehr sorgfältigen Untersuchung der tschechische Ägyptologe F. Lexa, *Dieu et les Dieux dans l'enseignement d'Amenemopet*, Arch. Or. 1 (1929) 263–72, nachgewiesen. Auch der Ägyptologe am Bibelinstitut in Rom, E. Suys, der in seiner in den *Miscellanea Biblica* (1934) erschienenen Studie die Theologie des Amenemope untersucht hat, ist zu dem Ergebnis gekommen, daß da, wo in dieser Weisheitslehre von ‚Gott' im allgemeinen gesprochen wird, letzten Endes der im alten Ägypten universaler Verehrung sich erfreuende Sonnengott gemeint ist. Suys verneint mit Bestimmtheit, daß man bei Amenemope von eigentlichem Monotheismus reden dürfe. Daß der Ausdruck ‚Herr des Alls' nicht in monotheistischem Sinne genommen werden darf, zeigte neuerdings S. Mercer, *The Religion of Egypt*, London 1949.

[22]) Es handelt sich um die Stelle 6, 4–10 bei Ani; dazu ist zu vergleichen A. Volten, *Studien zum Weisheitsbuch des Ani*, Kopenhagen 1937, der das Verständnis des Anibuches durch richtige Deutung einer ganzen Reihe von schwierigen Stellen darin wesentlich fördern konnte. Die Erscheinung, daß polytheistisch und monotheistisch klingende Ausdrucksweise in ein und demselben Text wechseln, zeigt sich auch bei dem von Suys a. a. O. erwähnten Brief eines Schreibers der thebanischen Nekropole (erhalten auf dem Papyrus I 369, Leiden).

[23]) *Der Götterglaube im Alten Ägypten* (Mitteil. der Vorderas. ägypt. Ges., Bd. 45) Leipzig 1941, 270ff.

doch nur einer verbirgt, den freilich der Fromme nur jeweilig in der besonderen Gestalt erleben konnte, so wie die religiöse Tradition seiner Stadt oder seines Gaues ihn zeichneten. Es fehlt also auch hier die letzte entscheidende Konsequenz in der Ausbildung eines wirklichen Monotheismus. Das darf uns freilich nicht hindern anzuerkennen, welch hohes Niveau diese ägyptischen Weisheitslehren manchmal erreichen; der krasse Polytheismus des Volksglaubens ist hier tatsächlich weitgehend überwunden. Es findet sich sogar eine Stelle, wo eine fast biblisch anmutende Höhe der Gottesauffassung uns entgegentritt, die alles mythologische Beiwerk abgestreift hat und sich auf den Lobpreis des einzigen Schöpfergottes konzentriert; es ist der herrliche Hymnus auf die Größe Gottes, der sich in der Weisheitslehre des Merikare findet, welche aus der dem Alten Reich folgenden Epoche stammt[24]). In dem Glauben an den unsichtbaren Gott, der so unaufhörlich wirkt wie fließendes Wasser und so unwiderstehlich wie die Nilüberschwemmung, der alles weiß, die Kreaturen zum Dienste des Menschen geschaffen hat und für sie sorgt, offenbart sich auch außerhalb des Bereiches der biblischen Offenbarung der gleiche Glaube an einen höchsten Gott, wie er uns in vereinzelten Zeugnissen auch im Bereiche des alten Semitentums entgegengetreten war. Bekanntlich ist es dann später in Ägypten (ca. 1400 v. Chr.) zur Ausbildung eines wirklich konsequent monotheistischen Systems gekommen, das zur Negation aller anderen Gottheiten fortgeschritten war. Dadurch, daß die Atonreligion, zu deren Vorkämpfer sich der Pharao Echnaton machte, nur mehr die Sonnenscheibe als einzigen Gott verehrte und konsequenterweise sogar der Versuch unternommen wurde, das inschriftliche Vorkommen anderer Götternamen zu tilgen, war hier zweifellos das Bestreben gegeben, ein wirklich monotheistisches Religionssystem zu begründen. Man wird auch nicht leugnen können, daß sich diese Religion in dem bekannten Sonnenhymnus mit seiner tief empfundenen Schilderung der Segnungen des Tagegestirnes und seinem großartigen Universalismus, der alle Menschen als Kinder des einen Gottes erscheinen läßt, ein eindrucksvolles Zeugnis geschaffen hat. Der Umstand freilich, daß diese Atonreligion nur eine kurze Epoche in der ägyptischen Geschichte darstellt, zeigt, daß sie offenbar mit Mängeln behaftet war, die es verhinderten, daß daraus eine wirkliche Volksreligion wurde. Tatsächlich konnte ja auch die schöne Poesie des Sonnengesanges nicht darüber hinwegtäuschen, daß viele religiöse Fragen, besonders die nach dem Fortleben des Menschen über den Tod hinaus, die doch immer ein zentrales Anliegen des religiösen Denkens des alten Ägyptens gewesen war, unbeantwortet blieben. Entscheidend für die Bewertung des inneren Charakters der neuen Lehre ist aber ein Umstand, auf den schon der deutsche Ägyptologe Sethe hingewiesen hat, daß nämlich die Sonne für Echnaton nicht etwa nur das Medium war, durch das der selbst unsichtbare Gott sich den Menschen sichtbar macht, sondern der Gott selber in seiner leibhaftigen Gestalt. Das ist natürlich im Vergleich zu der vergeistigten Gottesauffassung, wie wir sie in der memphitischen Theologie und auch bei Merikare angetroffen hatten, ein großer Rückschritt. Neuerdings hat J. Spiegel gezeigt[25]), daß die ganze Amarnazeit in ihrer geistigen Verfassung viel Ähnlichkeit mit der Zeitperiode der abendländischen Aufklärung besitzt, insofern auch hier alles Übersinnliche abgelehnt und in einem vollständigen Bruch mit einer jahrtausendealten Überlieferung das auf die sinnliche Erfahrung gestützte rationale Denken zum entscheidenden Faktor wird. So ist an Stelle eines transzendenten Weltgottes bei Echnaton

[24]) Vgl. dazu A. Scharff, *Der historische Abschnitt der Lehre für König Merikare*, in den Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1936, H. 8.

[25]) *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten*, Heidelberg 1950. Ein neues einschlägiges Werk ist auch K. Lange, *König Echnaton und die Amarnazeit*. Die Geschichte eines Gottkünders, München 1951.

eben nur das sichtbare Sonnengestirn in seiner sinnlich wahrnehmbaren Wirkungsweise Gegenstand der Verehrung; es handelt sich also letzten Endes um eine Naturreligion, die trotz ihres monotheistischen Grundzuges weit von dem entfernt ist, was wir unter Monotheismus im biblischen Sinne des Wortes verstehen. Schließlich war der neue Glaube nie eine Volksreligion im eigentlichen Sinne, sondern viel zu ausschließlich ein Anliegen des Herrschers, der als Inkarnation des Sonnengottes auf Erden gelten wollte und sich rühmte, allein die Kenntnis dieses wahren Gottes zu besitzen. So kam es denn bald nach dem Tode des Pharaos zum Sturze des Atonglaubens und der Gott Amon, gegen dessen Herrschaft sich das Werk Echnatons in der Hauptsache gewandt hatte, übernahm nun wieder im Neuen Reiche die Rolle des am meisten verehrten und angesehenen Gottes[26]). Sein Aufstieg ist ganz ähnlich wie der des babylonischen Marduk mit politischen Faktoren der Geschichte Ägyptens verbunden. Als die Fürsten von Hermonthis den Sieg über die Herakleopoliten errungen und damit der zehnten Dynastie ein Ende bereitet hatten, haben sie diesen Gott, der ursprünglich mit der Achtheit von Hermopolis als Urgott verbunden war, nach Theben übertragen, das damals neue Reichshauptstadt wurde; dabei hat vielleicht seine ursprüngliche Funktion als Verkörperung des Lufthauches und damit als Träger eines schöpferischen Lebensprinzips dazu beigetragen, daß er nun ausersehen wurde, Gott der neuen Reichshauptstadt zu werden. Als solcher hat er dann einen gewaltigen Aufschwung erlebt und trat an die Spitze der anderen Götter. Auch der alte Sonnengott Re geriet in seinen Bannkreis und Amon übernahm manche, ursprünglich an der Gestalt des älteren Gottes haftende Züge. Die theologische Spekulation arbeitete dann immer mehr darauf hin, den Gott Amon als den Uranfänglichen zu erweisen, dem alles Sein das Entstehen verdankt. So treten denn in den seiner Verehrung gewidmeten Hymnen uns manche monotheistisch klingende Äußerungen entgegen, die nicht selten eine beachtliche Höhe des theologischen Denkens in Erfassung eines reinen, geistigen Verstehens des göttlichen Seins und Wirkens verraten. In dieser Weise wird in dem wohl zu Beginn der 19. Dynastie anzusetzenden Hymnus aus dem Papyrus Leiden 350 gesagt[27]), daß kein Gott vor ihm entstand, der von selbst ins Dasein trat und alle anderen Götter erst wurden, nachdem er mit sich selbst den Anfang gemacht hatte. Ferner wird von ihm eine gewisse Universalität des Herrschaftsbereiches behauptet: Der Euphrat und der Ozean stehen unter seiner Furcht, seine Macht erstreckt sich bis zu den Inseln inmitten des Meeres, ja selbst die Bewohner des fernen Punt kommen zu ihm. Solche Äußerungen sind verständlich auf dem Hintergrund der damaligen Weltstellung des ägyptischen Imperiums, das nach der Vertreibung der Hyksos durch die gewaltigen Eroberungszüge der großen Pharaonen des Neuen Reiches eine mächtige Ausweitung über die Grenzen des eigentlichen Stammlandes hinaus erfahren hatte. Weiter wird von Amon in synkretistischer Ausdrucksweise gesagt, daß die Götter Re, und auch seine Erscheinungsformen darstellten. Noch stärkere Töne werden in dem vielleicht schon vor Echnaton entstandenen Hymnus aus dem Papyrus Bulak Nr. 17 angeschlagen[28]). Amon ist der Eine, der alles schuf, aus dessen Augen die Menschen hervorgingen und aus dessen Munde die Götter entstanden, die gebeugt vor seiner Majestät als der des Königs und Hauptes der Götter stehen. Bei diesen und ähnlichen Äußerungen haben wir es ebenso wie in Babylonien nicht mit wirklichem Monotheismus zu tun, sondern es handelt sich lediglich um eine monolatreutische, durch die politische Entwicklung geförderte Hervor-

---

[26]) Vgl. K. Sethe, *Amun und die Urgötter von Hermopolis*, Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1929' Phil.-hist. Kl. Nr. 4. Ferner: *Reallexikon der ägypt. Religionsgesch.*, 31ff.

[27]) *Religionsgesch. Leseb.* H. 10, 3f.

[28]) *Religionsgesch. Leseb.* H. 10, 4f.

hebung eines bestimmten Gottes ohne Negierung der Existenz anderer Gottheiten. Von dem Augenblick an, da in der späteren Ramessidenzeit die Stellung Thebens als Reichshauptstadt erschüttert wurde und man den Schwerpunkt des Reiches wieder nach Norden in die Stadt Tanis verlegte, sank auch Amon von seiner früheren Stellung herab und war in der Spätzeit nur mehr thebanischer Lokalgott. Ebensowenig können als Zeugnisse für Monotheismus die z. T. aus nachmosaischer Zeit stammenden, allerdings wundervolle Beispiele einer tiefen, innerlichen Frömmigkeit aufweisenden Grabstelen aus der thebanischen Zeit (ca. 1300 bis 1100 v. Chr.) angeführt werden[29]). Die schönen Vertrauensäußerungen der Beter, die die Überzeugung aussprechen, daß die von ihnen verehrte Gottheit sich auch des einzelnen Menschen annimmt und ihn leitet, ein besserer Helfer ist als alle Menschen und den Bösen und Meineidigen straft, daß aber dieser Gott im Grunde seines Wesens doch als gnädiger Herr waltet, der zwar einen Augenblick zürnt, aber doch auch wieder zur Vergebung bereit ist, all das ist zwar ein eindrucksvoller Beweis für die Tatsache, daß manchmal auch in einer mehrere Götter verehrenden Religion ein inniges Verhältnis zwischen Gott und Mensch sich bilden kann. Aber die polytheistische Grundlage des Ganzen ist offensichtlich und es ist eben eine ganze Reihe von Gottheiten des ägyptischen Pantheons, neben Amon auch Thot und die Göttin der Bergspitze des Westens, die als Objekte der Verehrung auftreten. Als Endergebnis der ägyptischen Religionsgeschichte ist jedenfalls die betrübliche Tatsache zu konstatieren, daß in der Spätzeit trotz aller vorhergegangener bedeutungsvoller Ansätze, die zu einer geläuterten Gotteserkenntnis hätten führen können, der alte Polytheismus und zwar gerade in seinen niedrigsten Formen mit dem Vorherrschen von Magie und Tierkultus erst recht wieder erstarkte, wozu freilich auch die politische Lage beitrug, insofern nach dem Zerfall des Einheitsstaates die alten Gaumetropolen wieder selbstständige religiöse Zentren mit ihren Sondergottheiten wurden. So hat von den beiden Polen, welche die religiöse Entwicklung des Landes am Nil beherrschten[30]), einerseits der Drang nach einem ideellen Monotheismus, andrerseits die geschichtlich gegebenen polytheistischen Glaubensformen, der letztere auf die Dauer sich doch als der stärkere erwiesen und das Wirken einiger weniger erleuchteter Denker vermochte auf die Dauer nicht die große Masse des Volkes auf den Weg zur Erkenntnis des wahren Wesens Gottes zu führen[31]).

Gerade auf dem Hintergrund des letzten Endes vergeblichen Ringens der altorientalischen Kulturwelt um die Gewinnung eines reinen Gottbegriffes wird uns die ungeheure Bedeutung des atl. Monotheismus in der religiösen Geschichte der Menschheit deutlich. Es ist ein vergebliches Bemühen, ihn aus rein natürlichen Faktoren heraus erklären zu wollen. Es ist nicht die eintönige Wüste, die der Einbildungskraft nicht genug Nahrung gab, so daß lediglich aus Phantasiemangel eine gewaltige Abstraktion vom Räumlichen, Zeitlichen und Vielfachen in

[29]) A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Totenstadt*, Sb. Berl. Akad. 1911, 1086ff.

[30]) Bonnet, *a.a.O.*, 247.

[31]) Zu den hier berührten Problemen vgl. jetzt auch noch H. Brunner, *Das neue Bild vom alten Ägypten*, Universitas (1952) 923-933 sowie E. Otto, *Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion*, Welt des Orients 2 (1955) 99–110. Brunner ist der Ansicht, daß den denkenden Ägyptern Gott selbstverständlich als Einer galt, doch sei der mit ‚Gott' bezeichnete Begriffsumfang so groß, daß sein Inhalt entleert wurde. Man hätte daher zu dem Gott in jeweils bestimmten Erscheinungsformen gebetet. Otto weist darauf hin, daß auch die monotheistischen Tendenzen der ägyptischen Religion sich grundsätzlich duldsam gegen die nun einmal gegebene Vielheit der Gottesgestalten und -namen verhalten und daß gerade in der Erhärtung der monotheistischen Tendenz zum Dogma in der Atonreligion für den Ägypter die Untragbarkeit der neuen Lehre bestand.

der Vorstellung des Göttlichen möglich war und so der Weg zum Glauben an einen einzigen Gott frei wurde; es ist auch nicht eine soziologische Ursache, aus der heraus der atl. Monotheismus erklärt werden könnte, insofern das ursprüngliche Pariavolk der Israeliten in dem Streben nach einer gerechten sozialen Ordnung von selbst zu dem Gedanken an einen einzigen Gott gekommen wäre, vor dem alle Menschen gleiche Rechte hätten. Es ist die Offenbarungstat des atl. Gottes, die den Monotheismus Israels begründete. Hatte sich dieser Gott schon den Vätern als eine wirksame Macht gezeigt, so wurde dann später in Ägypten in einer Zeit, in der die Kunde von diesem Vätergott anscheinend stark verblaßt war, dem Moses ein Gotteserlebnis von einzigartiger Kraft zuteil, das ihn befähigte, vor die Seinen mit der Kunde von diesem zur Befreiungstat bereiten Gott hinzuzutreten. Durch die geschichtliche Tat dieses Gottes, der durch Wunder die Seinen aus Not und Verfolgung rettete und am Sinai seinen Bund mit ihnen schloß, war diesem Volke von vorneherein als unverlierbares Erbe der Gedanke mitgegeben, daß es nur ein Gott war, dem es seine nationale Existenz verdankte. Nach Wesen und Dasein anderer Götter fragte man nicht mehr. Und wenn auch die Moseszeit noch nicht wie die spätere Prophetie mit voller Klarheit den Gedanken formuliert, daß neben diesem Israelgott den Götterwesen der übrigen Heidenwelt überhaupt keine Existenz zukommt, so ist doch schon durch das konzentrierte Gefühl von der überwältigenden Macht und der Exklusivität dieses Gottes, der Furcht und Vertrauen zugleich einflößt und jeden einzelnen im Volke vor eine totale Entscheidung ruft, dem absoluten Monotheismus in einer Weise der Weg gebahnt, daß auch die diesbezüglichen Aussagen der späteren Prophetie nur eine Entfaltung von Keimen sind, die bereits in der mosaischen Religionsstiftung grundgelegt sind. Und wenn dann in der Folgezeit auch die Reinheit dieses Eingottglaubens durch mannigfache Einflüsse von innen und von außen manchmal in Gefahr zu sein schien, so sind doch in diesem Volke immer wieder begeisterte und zur letzten Konsequenz entschlossene Vertreter der Alleinrechte des atl. Bundesgottes aufgetreten. Es gibt nirgendwo in der Welt des Alten Orients ein Volk, das durch viele Jahrhunderte einer oft so leidvollen Geschichte den Glauben an den einen Gott so bewahrt hätte wie das alte Israel. Es ist also nicht ein bloßes Postulat des Glaubens, sondern eine durch die empirischen Tatsachen unseres gegenwärtigen Wissens von dem religiösen Leben des Alten Orients zu erhärtende Erkenntnis, wenn wir von einem Geheimnis in der religiösen Entwicklung dieses Volkes sprechen, insofern eben das Werden seiner Religion nicht durch natürliche Faktoren zu erklären ist, sondern wir in wunderbarer Weise Gott selber am Werke sehen. So ist dieses der Zahl nach so kleine und den großen altorientalischen Weltreichen gegenüber so schwache Volk doch von unschätzbarer Bedeutung für die religiöse Entwicklung der gesamten Menschheit geworden. Nicht nur der Heiland und seine Apostel konnten hier in ihrer Lehre von Gott auf dem Grunde weiterbauen, den der in Israel überlieferte Eingottglaube ihnen darbot; auch eine andere große monotheistische Religion, der Islam, hat von da her entscheidende Impulse empfangen. Aber auch der Christ, dem dieser Eingottglaube selbstverständlicher Bestandteil seiner Religion ist, wird nicht vergessen dürfen, daß um die Reinheit dieses Glaubens schon lange vor der Ankunft des Herrn im alten Israel gebetet, gekämpft und gelitten wurde.

ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΣ

Ein Begriff aus der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor

Von Heinz Robert Schlette, Münster i. W.

In seinem Kommentar zur Himmlischen Hierarchie des Ps.-Dionysius bezeichnet Hugo von St. Viktor die Eucharistie mit dem sonst ungeläufigen Begriff „teletargis". Das Wort findet sich in einem Passus, den Hugo später nicht in die Eucharistielehre seines Hauptwerkes De sacramentis christianae fidei übernommen hat[1]). Doch wird sich zeigen, daß der mit dem Namen „teletargis" gemeinte Sinn im Eucharistietraktat des Hauptwerkes wiederkehrt.

Die in Frage kommende Stelle aus dem Dionysiuskommentar lautet: „Das göttliche Opfer nennt er (d.i. Ps.-Dionysius, Anm.) göttliche Erleuchtung, Gnade und Versöhnung, wodurch entsühnt und gereinigt werden alle jene, die der Reinigung und Rettung bedürfen... Dies also ist dieses höchste Opfer und die teletargis, d.h. das fundamentale Reinigungsopfer; ebendas bedeutet die göttliche Gnade, die uns dargeboten und für uns dargeboten wird... Dieses also ist die teletargis, d.h. das grundschaffende Opfer der Reinigung, und das göttliche Opfer, ohne welches alle Gaben und Opfer weder Wirkkraft haben noch nützen können; ebendieses ist es, wodurch die göttliche Schönheit Vollendung schafft und jene zu Vollendeten macht, die vollendet sind..."[2])

Die Untersuchung möchte versuchen, die Bedeutung von „teletargis" nach ihrer geschichtlichen Herkunft zu erklären und den Sinn dieses Begriffes bei Hugo aufzuhellen[3]).

I. Die Verwendung des Begriffes in der allgemeinen Gräzität

Die allgemeine Gräzität vermag über den Sinn des Wortes „teletargis" keine wesentlichen Auskünfte zu erteilen. Der Thesaurus Linguae Graecae behandelt nur sehr kurz die Stichworte ἡ τελετάρχις und ὁ τελετάρχης als Substantivbildungen, daneben das

[1]) Vgl. E. Kleineidam, Literaturgeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor, in: Schol 24 (1949) 564–566. H. Weisweiler, Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor, in: Schol 27 (1952) 321f.

[2]) Hugo von St. Viktor, In Hierarchiam Caelestem S. Dionysii. IV (PL 175, 993f.): Divinissimum sacrificium vocat ipsam illuminationem divinam, et gratiam, et propitiationem; quo purgantur, et emundantur purgandi omnes et salvandi . . Ipsa ergo oblatio summa, et teletargis, id est principalis purgationis hostia; ipsa videlicet gratia divina quae nobis offertur et pro nobis offertur . . Ipsa ergo teletargis, id est principalis purgationis hostia, et sacrificium divinissimum, sine quo omnes hostiae et sacrificia omnia nec effectum habere possunt, nec prodesse; ipsum est, quo divina pulchritudo perficit, et perfectos facit eos, qui perfecti sunt . .

[3]) Wir verwenden folgende Abkürzungen: HC = De hierarchia caelesti S. Dionysii; HE = De hierarchia ecclesiastica S. Dionysii; IHC = Hugo v. St. Viktor, Expositiones in hierarchiam caelestem . .; DS = Hugo v. St. Viktor, De sacramentis christianae fidei; Dion = Dionysiaca; H = Übersetzung des Hilduin; E = Übersetzung des Johannes Eriugena; D = Übersetzung des Claude David.

Adjektiv τελεταρχικός, und zwar als bei Ps.-Dionysius vorkommend[4]). Der Thesaurus verweist uns also auf eine genaue Untersuchung des Begriffes im Schrifttum des Ps.-Dionysius, was darauf hindeuten könnte, daß wir es hier vielleicht mit einer Bildung des Areopagiten zu tun haben, der bekanntlich Wörter ähnlicher Gestalt liebt.

II. Pseudo – Dionysius

Zur Untersuchung des Begriffes bei Ps.-Dionysius steht als vorzügliches Hilfsmittel das zweibändige Werk „Dionysiaca" zur Verfügung[5]). Der befragte Begriff und die mit ihm zusammenhängenden Wortbildungen begegnen uns nach den Angaben der Dionysiaca in den Werken De divinis hominibus, De hierarchia caelesti und De hierarchia ecclesiastica. Die Dionysiaca enthalten neben dem griechischen Text lateinische Übersetzungen aus dem 9.–17. Jahrhundert. Da wir in dieser Untersuchung den Sinn von „teletargis" bei Hugo von St. Viktor interpretieren wollen, ist es methodisch erlaubt, nur die zeitlich vor Hugo entstandenen und in den Dionysiaca berücksichtigten lateinischen Übersetzungen des Ps.-Dionysius zur Erklärung heranzuziehen.

Wir fragen also, wie die Übersetzungen des Hilduin (um 832) und des Johannes Scotus Eriugena (um 867) den Begriff wiedergeben und verstehen. Vor allem ist natürlich der Gebrauch durch den Areopagiten selbst zu beachten; da er unwidersprochen als Paulusschüler anerkannt wurde, kommt seiner Stimme ein besonderes Gewicht zu. Von den erwähnten Übersetzungen verdient für uns die vorzüglichere Beachtung die des Eriugena, weil Hugo das Werk des Ps.-Dionysius in der Übersetzung des Eriugena vorlag und er nach ihr seinen Kommentar verfaßte[6]). Die Dionysiaca führen schließlich eine französische Übersetzung des Dom Claude David († 1705) an, die wir zur Verdeutlichung gelegentlich benutzen.

1. In der Schrift De divinis nominibus ist nur eine einzige Stelle einschlägig, an der das Substantiv τελεταρχία gebraucht wird[7]). Nach dem Thesaurus ist der Sinn dieser Form der gleiche wie bei τελετάρχις. Die griechische Formulierung καὶ τῶν τελουμένων τελεταρχία übersetzt H: perfectorum principalis principatus; E: perfectorum perfectio principalis. Die französische Wiedergabe D lautet: le principe qui achève les parfaits. – Unser Begriff bedeutet hier Prinzip der Vollkommenheit, wobei „vollkommen" in einem Sinn zu nehmen ist, der das Ethische wie auch das Ontische umfaßt, dessen Akzent jedoch auf dem Ontischen liegt. Gott ist das Prinzip der Vollkommenheit. Die hier gemeinte Vollkommenheit, Vollendung oder Heiligkeit entspricht dem Gebrauch von ἅγιος bei Paulus (Röm 1, 7; 1 Kor 1, 2 u.a.).

2. In dem Werk De hierarchia caelesti findet sich 1 mal τελετάρχις, 5 mal τελεταρχία und 4 mal τελεταρχικός[8]).

Wesentliche Bedeutung hat – wie wir noch bei Eriugena sehen werden – die Formulierung: ἡ τελετάρχις ἱεροθεσία[9]). H übersetzt: perfecta sacra positio, was besagen will: vollkommene, heilige Ordnung. E übersetzt anders: perfectissima sacrorum dis-

[4]) Thesaurus Linguae Graecae, ab Henrico Stephano constructus, Bd. 8 (Graz 1954) 1973f.
[5]) Desclée de Brouwer, Bruges 1937.
[6]) Vgl. H. Weisweiler, Die Ps.-Dionysiuskommentare „In Coelestem Hierarchiam" des Skotus Eriugena und Hugo von St. Viktor, in: RechThAncMéd 19 (1952) 26–42.
[7]) De div. nom. 1. Dion I, 21.
[8]) Vgl. Dion II, p. CCIV.
[9]) HC 1. Dion II, 734.

positio – vollkommene Ordnung heiliger Dinge. E wird dem Begriff τελετάρχις, der hier adjektivisch gebraucht ist, gerechter als H; denn mit der von ἀρχή gebildeten Endung ist der Gedanke des Ursprungs, der Herkunft ausgedrückt, der den Genetiv rechtfertigt. – Sachlich ist gemeint: Gott ist der Ursprung alles Heiligen, nämlich aller heiligen Riten und Ordnungen, die wir heute dem Bereich des Liturgischen und Sakramentalen zuteilen.

Das Substantiv τελεταρχία wird immer wiedergegeben durch „princeps perfectionis" – Urgrund der Vollkommenheit. Besonders deutlich zeigt sich dieser Sinn in der an einer Stelle vorkommenden Wortform αὐτοτελεταρχία[10]). Im Zusammenhang ist die Rede von der θεῖα μακαριότης, der göttlichen Seligkeit, die Ps.-Dionysius als πάσης μὲν ἱεραρχείας αἰτία bezeichnet. E übersetzt: per se ipsam perfectionis principium. Das vorangehende αὐτοτέλειος heißt bei E entsprechend: per se ipsam perfecta. Aus der Nebeneinanderstellung dieser beiden die Vollkommenheit betreffenden Termini wird ersichtlich, daß das Spezifische des Begriffes τελετάρχις eben in dem Ursprunghaften, Entstehung Bewirkenden, Schöpferischen zu sehen ist. D übersetzt daher mit Recht: tout achèvement, procurant par Elle-même l'achèvement. Unser Wort will also besagen, daß Gott selbst als die Glückseligkeit schlechthin, daß er in seiner Glückseligkeit der Urgrund aller Vollendung der Geschöpfe ist.

Betrachten wir das viermal auftretende Adjektiv, so finden wir die Bedeutung einer Ursprünglichkeit im weiteren Sinn, doch stets im Raum des Heiligen und der Heiligung verbleibend. Die göttliche Schönheit nennt Ps.-Dionysius mit neuplatonischen Kategorien ἁπλοῦν, ἀγαθόν und τελεταρχικόν – einfach, gut, Vollendung schaffend[11]). E setzt hier consummativa. – Gegenüber dem heiligen Ursprung der Hierarchie gezieme sich Lobpreis in τελεταρχικαῖς εὐχαριστίαις[12]). H und E verstehen dieses als vollkommene Danksagung, spätere Übersetzungen als Danksagung an den auctor der perfectio für diese perfectio. Der genaue Sinn ist unklar; es scheint, als sei das Adjektiv in seiner Bedeutung abgeschwächt zu „vollkommen". Εὐχαριστία heißt hier im wörtlichen Sinn Danksagung; eine Beziehung zum Sakrament liegt nicht vor. – An anderer Stelle bezieht sich τελεταρχικός auf die Reinigung, die von den oberen Geistern den niederen zuteil wird; die oberen Geister sind Prinzip der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung der niederen[13]). Damit ist das Dynamisch-Wirkende im Begriff τελετάρχις ausgesagt. – Schließlich begegnet die Formulierung: ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἱεραρχουμένη (E: ex perfectiva illuminatione ordinata)[14]). Die höchste Hierarchie der Engel steht περὶ θεόν, d.h. im Kreis um Gott herum und ist konstituiert in heiliger Ordnung auf Grund der Vollendung schaffenden Erleuchtung durch die Gottheit, die den Engeln Rang und Würde gewährt.

Zusammenfassend darf gesagt werden, daß in unserem Begriff eine heilige Ursächlichkeit gemeint ist, deren letzter auctor die Gottheit ist; Gott selbst ist Ursprung und Urgrund der Vollendung, die ἀρχή der Vollkommenheit.

3. Hierarchia ecclesiastica: Hier finden wir 1 mal τελετάρχις, 3 mal τελεταρχικός und 4 mal τελετάρχος oder -χης (adjektivisch und substantivisch gebraucht)[15]).

Die Hierarchien der Kirche müssen ihre Entscheidungen so fällen und ihre Kräfte so

---

[10]) HC 3. Dion II, 794.
[11]) HC 3. Dion II, 786.
[12]) HC 4. Dion II, 800.
[13]) HC 8. Dion II, 881.
[14]) HC 10. Dion II, 917.
[15]) Vgl. Dion II, p. CCXLVI.

nützen, wie die τελετάρχις Θεαρχία sie bewegt[16]). H übersetzt unseren Begriff nicht, sondern übernimmt ihn als griechisches Fremdwort durch einfache Umschrift ins Lateinische, während E lautet: consummationis princeps. Divinitas. . . . – Gott als die Thearchia, d.h. Gott als Herrschender, Waltender ist Ursprung der Vollendung. Der Begriff umschließt die Dynamis Gottes, die immerfort wirksame, schöpferische Strahlkraft der Gottheit. Darin liegt das neuplatonische Element. Unser Begriff bedeutet nicht einfach, wie D übersetzt, „le divin Chef des hiérarchies"; Gott wird nicht bloß als „Ursache" oder lediglich als der höchste Befehlsgeber gesehen, sondern vielmehr als der immerfort waltende und quellende Ursprung.

Der Befund über die Verwendung von τελετάρχος bzw. -χης bestätigt das bisher Erkannte. Die Anbetung gebührt dem τελετάρχη Θεῷ (H: perfecto principio Deo; E: consummationis principi Deo)[17]). – Moses bestellte den Aaron nicht aus eigener Vollmacht, sondern ὑπὸ τελετάρχη Θεῷ[18]). H übernimmt wieder das Wort: sub teletarchico Deo; E dagegen übersetzt: a perfectionis principe Deo. – Jesus verleiht den Jüngern den Episkopat, doch bleibt er als Gott (ὡς Θεός) der τελετάρχης (H: teletarchis; E: perfectionis princeps)[19]). – Der oberste Pontifex handelt nur in der rechten Weise, wenn er angetrieben ist πρὸς τοῦ τελετάρχου κεκινημένος (H: teletarcho admotus; E: a perfectionum principe movendus)[20]). Gott als Gott und Gott in Christus ist also der teletarchos, der die heiligen Ordnungen der Kirche bestellt und in und über ihnen der dynamisch Waltende ist.

Ziehen wir endlich noch das Adjektiv heran. Die Handauflegung des Pontifex bedeute, so sagt Ps.-Dionysius, neben der Verpflichtung zu allen priesterlichen Funktionen τὴν τελεταρχικὴν σκέπην (H: teletarchicum operimentum; E: perfectivam principalem protectionem)[21]). Der Teletarchos gewährt heiligen und heiligenden Schutz. – In der Weihe wird den Bischöfen Macht und Einsicht (δύναμις καὶ ἐπιστήμη) von Gott als ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς καὶ τελεταρχικῆς ἀγαθότητος gegeben (H: tearchica datur et teletarchica benignitate; E: a divina donatur et perfectionis principe bonitate)[22]). – Eine letzte Stelle erwähnt noch einmal die Vollendung schaffende Erleuchtung durch die Gottheit: ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἀναχθήσει (H: sub teletarchico splendore educeris; E: extra perfectiva illuminatione ascendet)[23]).

Schauen wir auf den Gebrauch des Begriffes τελετάρχις und der verwandten Termini in den Schriften des Ps.- Dionysius zurück, so zeigt sich uns, daß sie sich stets auf eine heilig-göttliche Ursächlichkeit beziehen, die niemand anders ist als der personhafte Gott selbst oder Jesus gemäß seiner Gottheit. Τελετάρχις bezeichnet stets die von Gott als dem Ursprung ausgehende dynamische Kraft der Heiligung, der Vollendung, die sich in der Erleuchtung und in der heiligen Setzung göttlicher Ordnungen dem Menschen mitteilt. Nie steht dieser Begriff der Ursächlichkeit in einem Bereich, der nicht zum Vollendung, Heiligung schaffenden Walten Gottes gehört, im „Pro-fanen", nie also steht er für Ursächlichkeit im naturwissenschaftlich-technischen oder im rein philosophischen Sinn, erst recht nicht im aristotelischen. Soweit ein verursachendes Element in den Begriff eingeschlossen ist, bleibt es stets beschränkt auf den Bereich des Vollendung Schaffenden und in Beziehung zur wirkenden und waltenden Gottheit. Dieser Ursächlichkeit entspricht als Korrelat nicht der „effectus", die Wirkung im

[16]) HE 7. Dion II, 1458.
[17]) HE 5. Dion II, 1355.
[18]) HE 5. Dion II, 1361.
[19]) HE 5. Dion II, 1362.
[20]) HE 7. Dion II, 1452.
[21]) HE 5. Dion II, 1357.
[22]) HE 5. Dion II, 1369.
[23]) HE 7. Dion II, 1465.

aristotelischen Sinn, sondern die μετουσία[24]), die participatio, die Teilhabe. Die Teilhabe ist das Bild für die Weise, wie der Vollendung schaffende göttliche Ursprung sich dem Bereich des Kreatürlichen übereignet[25]).

Τελετάρχις meint nicht Kausalität, aber auch nicht Emanation, denn der Sinngehalt von ἀρχή als eines schöpferisch-herrschenden Prinzips steht gegen das nicht-schöpferisch gedachte Herausfließen der Dinge aus ihrem Erstprinzip, wie es der Neuplatonismus versteht.

Der Ort unseres Begriffes befindet sich zwischen der aristotelischen Konzeption einerseits und der neuplatonischen Emanationslehre andererseits. Er steht in der Mitte, insofern die von ihm bezeichnete Ursächlichkeit im Raum des Göttlich-Waltenden und zugleich als ursprunghafte, schöpferische, echte ἀρχή erscheint.

Für die weitere Untersuchung des Begriffes ist festzuhalten, daß Ps.-Dionysius ihn in seinem Vollsinne auf Gott allein bezieht, und zwar nicht auf Gottes trinitarische Wesenheit, sondern auf Gott als die schöpferische und vollendende Macht. Das bedeutet, daß unser Begriff auf die Geschichte hingeordnet ist; denn das Vollendung schaffende, heiligende Walten Gottes geschieht am Menschen in der Geschichte und auf geschichtliche Weise.

III. Johannes Scotus Eriugena

Um das Verständnis des Begriffes „teletargis" bei Hugo von St. Viktor zu erschließen, müssen wir nunmehr die Ausführungen des Johannes Eriugena untersuchen. Dabei wird zu beachten sein, ob der Begriff bei ihm noch im gleichen Sinn verwandt wird wie bei Ps.-Dionysius oder ob sich gewisse Akzentverschiebungen feststellen lassen. Johannes Scotus äußert sich über den Begriff τελετάρχις in seinen Expositiones super Ierarchiam caelestem S. Dionysii[26]). Nach seiner Interpretationsmethode schickt er zunächst einen Satz oder Passus aus dem Werk des Areopagiten in lateinischer Übersetzung voraus, der sodann anschließend kommentiert wird. Es ist auffällig, daß sich in dem hier für uns in Frage kommenden lateinischen Dionysiuszitat die Formulierung „teletarchis sacrorum positio" findet; nach der entsprechenden Angabe der Dionysiaca[27]) übersetzt Eriugena den griechischen Text ἡ τελετάρχις ἱεροθεσία mit „perfectissima sacrorum dispositio". Wir dürfen vermuten, daß Eriugena in die eigentliche Abfassung seiner Übersetzung das lateinische Wort aufgenommen hat, sich in seinem Kommentar jedoch des griechischen „Fremdwortes" bedient, weil er in seiner Erklärung die Wortetymologie berücksichtigen will.

Johannes Eriugena erörtert unseren Begriff ausführlich. Er scheint ihn dabei teils substantivisch, meistens jedoch adjektivisch zu verstehen. Die teletarchis sacrorum positio ist für ihn das „teletarchicum sacerdotium", das er in zweifacher Weise verwirklicht sieht: In der Nachahmung des Überweltlichen der himmlischen Hierarchien befindet es über unsere heiligste Hierarchie, d. h. über die Hierarchia ecclesiastica; sodann gestaltet es die immateriellen Hierarchien der Geister in wirklichen Gestalten und bestimmten Ordnungen[28]).

Diese Erklärung bedarf genauerer Deutung; die Gedankenfolge des Johannes Scotus

[24]) HC 8. Dion II, 881.
[25]) Vgl. zum biblischen und griechischen Schöpfungs- und Zeitbegriff C. Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung (Düsseldorf 1956), 11–51.
[26]) I, 3. PL 122, 136 C – 137 C.
[27]) II, 734 (vgl. Anm. 9).
[28]) PL 122, 137 C.

ist wieder einmal gedrängt und schwierig auseinanderzufalten. Er spürt selbst die Frage, was denn das teletarchicum sacerdotium sei, das nichts weniger als die gegliederte Ordnung der Hierarchien der Kirche und der Geisterwelt hervorbringt. In einem langen, in emphatischem Stil gehaltenen Passus[29]) geht er näher auf das Problem ein und benennt als den Ursprung, der die teletarchis sacrorum positio gegeben und begründet hat (tradidit et constituit), die „Paterna providentia", die uns ihren einfachen Lichtstrahl (simplicem suum radium) in vielfältiger Verschleierung durch die irdische und himmlische Schöpfung zuwendet. Deshalb ist die τελετάρχις ἱεροθεσία niemand anders als Gott selbst, als die „summa sanctaque Trinitas, prima omnium hierarchiarum hierarchia, ex qua omnes hierarchiae in caelo et in terra et factae et ordinatae et traditae sunt"[30]).

Noch einmal umkreist der Gedanke des Johannes Eriugena die Frage nach dem Wesen dieses letzten, heiligenden Ursprunges, indem er ausdrücklich interrogativ formuliert: Warum aber wird die höchste Dreifaltigkeit mit diesem Namen benannt? In einer Klammer erklärt Eriugena das Wort τελετή: es bedeute bei den Griechen das ursprunghafte, über Heil und Unheil entscheidende Opfer, „hostia purgativa omnium peccatorum, per quam de homine efficitur Deus"[31]). Hier greift er, in der neuplatonischen Tradition stehend, den bekannten Gedanken der griechischen Väter von der deificatio des Menschen auf. Τελετή heißt jenes Opfer, das Ursprung der Vergöttlichung des Menschen ist. Warum also wird Gott τελετάρχις genannt? Die Antwort lautet:

„Quoniam causa et principium est totius nostrae purgationis et deificationis, pulchre et rationabiliter τελετάρχις vocatur, hoc est τελετωάρχη, principium scilicet purgationis et finis", denn bei den Griechen, so fügt Eriugena wiederum hinzu, bedeutet ἀρχή principium und finis zugleich[32]).

Damit ist gesagt, daß Gott als der trinitarische Gott der Grund und der Ursprung jenes einen, alles Heil, selbst die deificatio erwirkenden Opfers ist. Nicht menschliches Opfern erreicht diese Höhe, sondern diese τελετή kann nur Gott zur ἀρχή haben: Gott opfert für uns, er gewährt Reinigung von Schuld und Vergöttlichung. Mit dem Opfergedanken führt Johannes Scotus eine bei Ps.-Dionysius nur am Rande auftretende Nuance in den Begriff τελετάρχις hinein.

Τελετάρχις bezieht sich also nach Johannes Eriugena auf das Wesen des trinitarischen Gottes, insofern er Prinzip und Ziel aller Heiligung ist; Gott allein ist im eigentlichen Sinn die Teletarchis oder der Teletarchos. Als solcher wirkt er heiligend, vollendend in der himmlischen und kirchlichen Hierarchie, denen die Möglichkeit, Ausdruck und Darstellung des göttlichen Ursprunges zu sein, mitgeteilt wird, so daß man von einer participatio an der göttlichen τελετάρχις sprechen kann.

Unser Begriff ist in seiner Grundbedeutung bei Ps.-Dionysius und Johannes Eriugena gleich, bei ersterem begegnet er freilich häufiger und in differenzierteren Zusammenhängen. Bei Eriugena ist der Begriff stark auf seinen wesentlichen Gehalt hin gestrafft: Gott selbst ist der heiligende Ursprung; himmlische und kirchliche Ordnung sind Ausdruck seines Vollendung stiftenden Waltens. Über die Selbständigkeit und Eigenwirksamkeit der geschöpflichen Ordnungen wird nichts ausgesagt; sie werden insbesondere nicht als „instrumentum", Werkzeug betrachtet, durch das die Gottheit wirkt. Von der Eigenständigkeit etwa des Sakramentalen ist in diesem Zusammenhang keine Rede. Es wird anerkennend betont, daß es Ordnungen, Gefüge, „dispositiones"

---

[29]) PL 122, 136 D.
[30]) PL 122, 137 A–B.
[31]) PL 122, 137 B–C.
[32]) PL 122, 137 C.

in der irdisch-kirchlichen wie in der himmlischen Hierarchie gibt; jedoch wird mit dem Begriff τελετάρχις ἱεροθεσία nur ausgedrückt, daß in allem Gott allein die τετελωάρχη ist als principium und finis.

IV. Hugo von St. Viktor

Der Begriff „teletargis" tritt bei Hugo in ganz anderem Zusammenhang auf als bei Scotus; er erklärt ihn nicht in Kommentierung von HC 1, 3, sondern in seinen Ausführungen zu cap. 3, 1 desselben Werkes[33]). Die lateinische Übersetzung des Eriugena, die Hugo seiner Erklärung voranschickt, hat für unseren Begriff „consummativa"; Hugo jedoch führt an der entsprechenden Stelle seines Kommentars das latinisierte „teletargis" ein.

An der von Hugo kommentierten Stelle HC 3, 1 spricht Ps.-Dionysius von der göttlichen Schönheit; er nennt sie einfach, gut und τελεταρχικόν und charakterisiert sie weiter mit den Worten: τελειωτικὸν ἐν τελετῇ θειοτάτῃ. Die göttliche, ursprunghafte Schönheit erleuchtet und vollendet durch das Opfer. Hugo knüpft an den Opfergedanken in τελετή sowie an das vorangehende Adjektiv τελεταρχικός als Prädikat der göttlichen Schönheit an und gibt die schon zitierte[34]) Erklärung.

Johannes Eriugena verstand unseren Begriff auf Grund des darin enthaltenen τελετή ebenfalls als das eine Opfer, das Gott zu unserer Vollendung vollzieht. Die Annahme liegt nahe, daß er dabei an die Eucharistie gedacht hat, obwohl der Text dieses nicht expressis verbis sagt. Welches Opfer sollte aber sonst gemeint sein? – Bei Hugo wird die Bezeichnung teletargis ohne Zweifel auf die Eucharistie bezogen. Wenn auch Hugo dieses nicht ausdrücklich ausspricht, so ist doch eine andere Deutung des „sacrificium divinissimum" und der „principalis purgationis hostia" unmöglich, vor allem deswegen, weil die hier im Dionysiuskommentar mit unserem Begriff bezeichneten Gedanken sich mit anderen Aussagen decken, die Hugo im Eucharistietraktat seines Werkes De sacramentis macht. Die auftretenden sachlichen Parallelen sind nicht anders zu deuten, als daß sie in verschiedener Sprache von dem Gleichen sprechen, von der Eucharistie unter dem Aspekt ihres Opfercharakters. Meinte Hugo nicht die Eucharistie, sondern etwa die Inkarnation oder den Kreuzestod Jesu, so bliebe völlig unerklärlich, daß er mit keinem Wort auf diese Heilstatsachen anspielt.

Die Begriffe sacrificium, oblatio und hostia weisen auf das eucharistische Opfer hin. Besonders die nähere Beschreibung dieses Opfers (sine quo omnes hostiae et sacrificia omnia non effectum habere possunt) bezieht sich auf die Eucharistie, die nach Hugo in der Heilsökonomie steht wie Christus selbst, in der Rolle und Funktion Christi, und die die Quelle alles je in der Geschichte wirksamen Heiles darstellt. Im ersten Kapitel seiner Abhandlung über die Eucharistie, in dem Hugo einen allgemein charakterisierenden Einleitungssatz niederschreibt, gleichsam den Titel, das Leitmotiv seines Eucharistieverständnisses, heißt es über dieses Sakrament: „. . . . ex ipso omnis sanctificatio est. Haec enim hostia semel pro mundi salute oblata, omnibus praecedentibus et subsequentibus sacramentis virtutem dedit, ut ex illa sanctificarent per illam liberandos omnes"[35]).

Im Dionysiuskommentar fährt Hugo in der erwähnten Erklärung des sacrificium divinissimum als teletargis fort: „ipsum est, quo divina pulchritudo perficit, et per-

[33]) IHC IV. PL 175, 993f. Vgl. PG 3,164 D. Dion II, 786.
[34]) Siehe Anm. 2.
[35]) DS II, 8,1. PL 176, 461 D.

fectos facit eos, qui perfecti sunt"[36]). Dieselben und die oben schon dargelegten Gedanken entwickelt Hugo ausdrücklich in Bezug auf die Eucharistie in De sacramentis, und zwar in dem Abschnitt, den er aus seinem Kommentar zur himmlischen Hierarchie in diesen Traktat hereingenommen hat:

„Ipsa autem Eucharistia, id est bona gratia; ipsa scilicet hostia sacra divinissima vocatur; quoniam divinos facit, et participes divinitatis eos qui se digne participant. Et quia ipsa signum est et veritas, in qua vera caro Christi sub specie panis sumitur; et in carne eius digne sumpta, ipsius etiam divinitatis susceptio et participatio et consortium condonatur; propterea divinissima et sanctissima et sanctificans sanctificantia omnia et sancta"[37]).

Hugo von St. Viktor bedient sich des dionysisch-neuplatonischen Begriffes teletargis zur Bezeichnung des Opfercharakters der Eucharistie, der nicht akthaft, isoliert, sondern als das stets aus dem göttlichen Ursprung hervorgehende, Heil und Vollendung schaffende Opfern verstanden wird.

V. Zusammenfassung

An der Untersuchung des Begriffes teletargis zeigt sich der Charakter der Theologie Hugos von St. Viktor als einer großangelegten Synthese zwischen westlichem und östlichem Denken, welche beiden Traditionsströme im Werk des Viktoriners vor allem durch den Einfluß des Augustinus und des Ps.-Dionysius genannten Anonymus vertreten sind. Dies gilt im besonderen Maße von Hugos Sakramentenlehre, darin wieder speziell in seiner Lehre von der Eucharistie. Unsere Betrachtung wandte sich einem Begriff aus dem griechischen Traditionsstrom zu.

Τελετάρχις hatte bei Ps.-Dionysius und Johannes Scotus einen zweifachen Bezug: den Bezug auf Gott, der letzten Endes allein die Teletarchis oder der Teletarchos ist, sowie den Bezug auf die geschöpflichen Ordnungen, die am Wesen der göttlichen Teletarchis teilhaben, insofern sie deren Walten Ausdruck verleihen. Beide Elemente kehren wieder, wenn Hugo teletargis auf die Eucharistie bezieht: Zunächst ist das eucharistische Opfer teletargis, weil und insofern es innerhalb der Heilsgeschichte den Ort und die Rolle Christi einnimmt. Das andere Moment, daß Gott der eigentliche Teletarchos sei, wird nicht eigens erwähnt, ist aber in dem genannten Moment enthalten: Die Eucharistie ist nur teletargis, weil Christus als Gott der die Geschichte bestimmende und in ihr waltende Teletarchos ist[38]).

Die Eucharistie hat ihren Sinn und ihre Stellung in der Heilsgeschichte als principium und finis der Heiligung und Vollendung der Schöpfung wegen des Geheimnisses der Passion Jesu[39]), deren „commemoratio"[40]), ja wir dürfen jetzt sagen, deren dynamische und heilschaffende commemoratio sie ist. In ihr vollzieht sich ein Geschehen, das mit heiliger Ursächlichkeit immer neu, dynamisch wirksam in die Geschichte hineinwirkt, da Gottes Kraft auf geheimnishafte Weise in sie eingegangen ist und in ihr wirkt. Die Eucharistie schafft nicht nur die Kirche als lebendiges Corpus Mysticum[41]), sie gestaltet, erhält und schafft jederzeit auch den gesamten Kosmos der Kreatur und die Geschichte. Das Geschehen der Eucharistiefeier strahlt in einer uns verborgenen Wirkweise immerdar in die Geschichte der Welt hinein – ein fester Grund der Zuversicht.

---

[36]) IHC IV. PL 175, 994 A.
[37]) DS II, 8,8. PL 176, 467f. Vgl. IHC II, PL 175, 953 C–D.
[38]) Vgl. DS Prolog zum ersten Buch. PL 176, 183 B–C.
[39]) Vgl. DS I, 11,2. PL 176, 343 D; DS II, 6,3. PL 176, 448 C.
[40]) Vgl. DS II, 8,2. PL 176, 461 D; II, 3,12 (429 D); II, 8,14 (472 A).
[41]) Vgl. DS II, 2, cap. 1. PL 176, 415 B – 416 B.

Die neuen Statuten der Konföderation und der Föderationen der Klöster des Ordens von der Heimsuchung Mariä

Von Philipp Hofmeister, München-Neresheim

In der Zeitschrift „Theologie und Glaube" 43, 1953, 241 ff. habe ich einen Artikel mit dem Thema „Die neuen Föderationen der Nonnenklöster" veröffentlicht. In ihm habe ich die Auswirkung der Apostolischen Konstitution Pius' XII., „Sponsa Christi" vom 21. November 1950 und der Instruktion der Hl. Religiosenkongregation vom 23. November 1950 hinsichtlich der Errichtung dieser Föderationen, deren Stellung zu den Bischöfen und Ordensoberen, die Verfassung derselben und die Aufgaben des Ordensassistenten dargestellt. Ich konnte auch darauf hinweisen, daß ein Dekret der Hl. Religiosenkongregation vom 15. August 1951 bereits alle Klöster der Frauen von der Heimsuchung Mariä in eine Konföderation zusammengefaßt und zwei weitere Dekrete vom 5. April 1952 diese Konföderation in 18 möglichst national abgegrenzte Föderationen eingeteilt und den Generaloberen der Salesianer in Annecy zum Ordensassistenten dieser neuen Konföderation ernannt hat. Die weiteren Verhandlungen haben nunmehr das schöne Ergebnis gezeitigt, daß am 25. März 1955 von der Hl. Religiosenkongregation die neuen Statuten dieser Konföderation auf 7 Jahre „experimenti causa" approbiert werden konnten. Da diese Statuten eine gewisse Ergänzung unserer früheren Ausführungen sind und 8 deutsche Klöster (Dietramszell, Pielenhofen, Beuerberg, Zangberg, Oberroning, Koblenz-Moselweiß, Üdem und Obermarchtal) die deutsche Föderation bilden, so sollen die neuen Statuten hier besprochen werden.

1) Die Approbation der Statuten

Die eben genannten Daten zeigen, daß die Errichtung der neuen Konföderation der Klöster der Frauen von der Heimsuchung Mariä sehr schnell, fast möchte man sagen, etwas überstürzt vor sich ging. Sie erfolgte nämlich schon 7 Monate nach der Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution. In dieser kurzen Zeit war es ja kaum möglich, daß der Hl. Stuhl mit den einzelnen Klöstern Fühlung nahm, geschweige denn deren Konsens zur Bildung der Konföderation einholte. Tatsächlich hebt auch das erwähnte Dekret vom 15. August 1951 hervor, daß die Hl. Kongregation die Errichtung für entsprechend, ja notwendig hielt. Es sagt, daß die Visitantinnen einen recht guten Geist haben, den Geist ihrer Stifter von jeher treu bewahrt und stets das erste Kloster ihres Ordens in Annecy als Mutter aller betrachtet, geehrt und geschätzt hätten. Dann zieht das Dekret aber aus den genannten Tatsachen die Konsequenz und sagt, um diesen guten Geist zu erhalten, habe es die Kongregation für billig und notwendig gehalten, die Konföderation zu errichten. Die Hl. Kongregation hat also gleich im ersten Falle von dem ihr in der genannten Instruktion (Art. XVII) ausgesprochenen Vorbehalte, eventuell eine Konföderation ohne Zustimmung der Beteiligten zu errichten oder eine solche aufzuerlegen, Gebrauch gemacht, freilich nicht zur Strafe, sondern um den guten Geist zu erhalten.

Anders als bei Errichtung der Konföderation ging die Hl. Kongregation bei Approbation der Statuten vor. Das Approbationsdekret hebt hervor, die Hl. Kongregation habe die „adnotationes omnium Monasteriorum, quorum ipsa Sacra Congregatio de iisdem Statutis opinionem exquisierat", „diligenti examini subiecit" und sagt, die Sache sei in der Commissio Monialium und mehrmals im Kongreß, d. h. vom Kardinalpräfekten, Sekretär und dem sog. Substituten behandelt und manches verbessert worden, auch „additionibus nonnullis allatis". Wie der Verfasser so unter der Hand erfahren konnte, sind an dem den Nonnen vorgelegten Entwurf auf Vorschlag der Nonnen manch tief greifende Änderungen vorgenommen worden. Nur eine sei erwähnt: Der Vorschlag sprach von einer „Supérieure générale", was dann im definitiven Text in „Mère générale" umgewandelt wurde. Diese Änderung will besagen, daß die Oberin des Verbandes nicht eine Generaloberin ist, die in allen Fällen über die ihr anvertrauten Häuser Gewalt hat, sondern eine Oberin ist, die nur die für sie in den Statuten vorgesehenen Rechte genießt. Es ist recht erfreulich, daß die Hl. Kongregation soweit den Wünschen der Nonnen entgegenkam. Zu berücksichtigen ist auch, daß auf diese Weise etwaigen Schwierigkeiten, die sich der Einführung der Statuten leicht hätten entgegenstellen können, von vornherein in kluger Weise begegnet wurde. Im übrigen entspricht die Fühlungnahme mit jenen, die die Statuten zu halten haben, nur der kurialen Praxis, wie wir in dem im Eingang erwähnten Artikel unter 8) gezeigt haben.

2) Die Stellung zum Diözesanbischof

In der Konstitution „Sponsa Christi" Art. VII § 6 ist bestimmt, daß die zu errichtenden Nonnenföderationen „sunt iuris pontificii ad normam iuris canonici". Man möchte deshalb schließen, daß die für die modernen Kongregationen päpstlichen Rechts für das Verhältnis zum Diözesanbischof geltenden Normen auch für unsere Verbände anzuwenden seien. Allein dem ist nicht so. Dieselbe Konstitution verfügt in Art. VI § 2, 5°: „Juridicae relationes singulorum Monasteriorum cum Ordinariis locorum vel Superioribus regularibus ex iure communi atque ex iure peculiari regi pergunt". Die Wendung „pergunt" zeigt deutlich, daß das Verhältnis der einzelnen Klöster zum Diözesanbischof im allgemeinen bleibt, wie es bisher war. Diesen Standpunkt vertreten auch unsere Statuten: „Chaque Monastère reste soumis à l'Ordinaire du lieu, selon le Droit commun" (n. 3).

Welch große Bedeutung diese Norm hat, sehen wir am besten, wenn wir einige Vergleiche mit den Kongregationen päpstlichen Rechts ziehen. Drei wichtige Beispiele seien hier erwähnt:

In den Kongregationen päpstlichen Rechts steht dem Bischof bei der Wahl der Generaloberin nur der Vorsitz zu, nicht aber deren Bestätigung. Die Gewählte gilt vielmehr ipso iure bestätigt, wenn die Wahl gesetzmäßig vor sich ging. In die Bestellung einer Provinz- oder Ortsoberin darf sich der Bischof überhaupt nicht einmischen. Anders ist dies bei den Nonnenklöstern und damit auch bei den unserigen. Bei diesen führt der Bischof nicht bloß den Vorsitz bei der Wahl (c. 506 § 2), sondern er bestätigt auch die Gewählte. Schon in den Satzungen von 1626 c. 47 heißt es: „Der geistliche Vater bestätigt im Namen des Bischofs die Wahl". Ähnlich heißt es in den Satzungen von 1926 c. 27: „Der Bischof oder in seinem Namen der Bevollmächtigte bestätigt die Wahl". Dieses bischöfliche Recht hat große Konsequenzen, denn nach dem Grundsatz „Quo quid modo nascitur, eodem dissolvitur" muß auch die Entfernung aus dem Amte dem Bischof zugeschrieben werden (Vgl. c. 187 § 2). Selbst die weiter unten zu besprechenden Visitatorinnen werden eine Entfernung der Oberin aus dem Amte nicht selbst vornehmen können, sie müssen sich vielmehr an den Bischof wenden, wie

das schon das Laterankonzil 1215 c. 12 für die nicht exemten Männerklöster bestimmt hatte. Würde dieser aber die Maßnahme verweigern, so stünde natürlich den Visitatorinnen das Recht der Beschwerde an den Hl. Stuhl zu (c. 7, X, 3, 35).

Als zweites Beispiel sei die Entlassung der Nonnen erwähnt. In den Kongregationen päpstlichen Rechts darf die Generaloberin die Entlassung von Schwestern mit zeitlichen Gelübden selbst, wenn auch nur mit Zustimmung ihres Rates vornehmen, und bei der Entlassung von Schwestern mit ewigen Gelübden berichtet der Generalrat allein, ohne Beiziehung des Bischofs, an den Hl. Stuhl. Ganz anders wiederum bei den zu einer Konföderation gehörigen Nonnenklöstern. Hier steht die Entlassung von Schwestern mit zeitlichen Gelübden dem Bischof zu und bei der Entlassung von Professinnen mit ewigen Gelübden sendet der Bischof die Akten unter Hinzufügung seines Gutachtens nach Rom (cc. 647, 652). Die Föderationsleitung hat mit den Entlassungen an sich nichts zu tun, sie muß dieselben nur im Quinquennalbericht erwähnen.

Zum Schluß sei noch auf die Rechnungslegungspflicht in Vermögensangelegenheiten gegenüber dem Bischof hingewiesen. In den Kongregationen päpstlichen Rechts beschränkt sich diese auf die Mitgift der Schwestern und auf Kapital oder Vermächtnisse für Gottesdienst und Wohltätigkeitszwecke (cc. 535 § 2; 533 § 1, 2°, 3°); bezüglich des übrigen, des eigentlichen Klostervermögens aber besteht eine Rechnungslegungspflicht nur den Ordensoberen gegenüber. Anders dagegen ist die Sache bei den Nonnenklöstern; diese stehen nach den cc. 535 § 1, 1°, 2°, 533 § 1, 1° diesbezüglich ganz unter dem Bischof, dessen Recht auch durch die Föderation nicht geschmälert wird.

Diese Ausführungen zeigen deutlich, daß die die bischöflichen Rechte einschränkenden Bestimmungen des c. 618 § 2, der Bischof dürfe nicht „de re oeconomica cognoscere" und nicht „sese ingerere in regimen internum ac disciplinam", für die Klöster einer Föderation nicht gelten.

Die bischöfliche Gewalt wird praktisch noch dadurch erhöht, daß der Hl. Stuhl den Bischöfen für etwaige Klausurdispensen ausgedehnte Fakultäten zu verleihen pflegt. Richtig ist freilich, daß die Oberinnen des Verbandes sich des Rechts erfreuen, kraft ihnen dauernd verliehener Vollmachten Klausurdispensen zu geben, soweit sie das Interesse der Konföderation und der Föderationen erfordern; allein in diesem Falle müssen die Oberinnen doch den Bischof davon in Kenntnis setzen (n. 65). Da das Gesetz bestimmt, es müsse jedes Verlassen der Klausur und jedes Eintreten in dieselbe dem Bischof mitgeteilt werden, so kommen hier stets der Bischof a qua und der ad quam in Betracht. Dies erfordert auch die dem Bischof in c. 603 § 1 übertragene Aufsicht über die Klausur.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß auch der Zweck der Konföderation kaum mit den bischöflichen Rechten in Konflikt geraten dürfte. Viele Bischöfe haben in ihren Diözesen Klöster verschiedener Orden und Observanzen. Da ist es doch geradezu unmöglich, daß sie die Observanzen der einzelnen Orden berücksichtigen können. Nur diese aufrecht zu halten, ist der Zweck unserer Konföderation. Dieser Zweck ist in unseren Statuten also umschrieben: „Ces unions ont pour but de garantir dans les Monastères de l'Ordre l'observance fidèle et uniforme de la Règle et des Constitutions, d'y maintenir l'esprit traditionnel de la Visitation, de pourvoir à une bonne formation des Novices et des Religieuses par des moyens opportuns, d'intensifier la vie contemplative et enfin d'assurer entre les différents Monastères une fraternelle collaboration" (n. 4).

3) Die Verfassung der Konföderation

a) Das Kapitel

Oberstes inneres Organ ist das Kapitel der Konföderation. Dieses tagt freilich nicht immer, nur von Zeit zu Zeit. Mit Recht sagen daher die Statuten: „La Confédération est regie d'une manière extraordinaire par le Chapitre de la Confédération" (n. 6). Das Kapitel findet in der Regel nur alle 6 Jahre statt, außerdem beim Tode, dem Amtsverzicht oder Amtsentfernung der Generalmutter. Ein außerordentliches Kapitel darf nur mit Erlaubnis der Hl. Religiosenkongregation auf Antrag des Generalrates berufen werden (n. 10). Im allgemeinen wird das Kapitel stets zu Annecy gehalten (n. 9). Annecy ist das erste Kloster des Ordens, hier ruhen die Gebeine der vom christlichen Volk so hoch geschätzten Stifter. Aus dieser Bestimmung spricht die große Pietät, die der Verband gegenüber dem Mutterkloster hat.

Was die Zusammensetzung des Kapitels anlangt, so befolgen die Statuten die in der Kirche bewährten Normen. Es nehmen teil die Generalmutter und ihre Ratsfrauen; diese behalten auf dem Kapitel Sitz und Stimme, auch wenn sie nicht wieder gewählt sind. Die Föderationen sind auf demselben durch ihre Präsidentinnen, die sog. Regionalmütter und, der kirchlichen Auffassung von Gemeinschaft entsprechend, durch je eine auf dem vorhergehenden Föderationskapitel gewählte Nonne, die sog. Delegierte, vertreten; diese letztere kann, muß aber nicht eine Oberin sein. Ist die Regionalmutter verhindert, so wird sie durch die Assistentin vertreten. Für den Fall, daß die delegierte Nonne verhindert ist, zum Kapitel zu gehen, wird zusammen mit ihr eine „suppléante" gewählt. Da der Verband in 18 Regionen eingeteilt ist, so umfaßt das Kapitel höchstens 50 Personen, eine Zahl, die für eine ersprießliche Arbeit gerade noch tragbar ist. Man muß bedenken, daß der Verband sich bereits in viele Länder ausgedehnt hat, die alle einer entsprechenden Repräsentation bedürfen. Der neueren Gesetzgebung der Kirche entspricht es auch, wenn zur Gültigkeit eines Beschlusses zwei Drittel der Teilnehmer anwesend sein müssen (n. 17, vgl. c. 162 § 3). Alle Teilnehmerinnen haben dem Kurialstil zufolge entscheidende Stimme. Dies hat große Vorteile. Beim Geschäftskapitel fördert diese Maßnahme den Familiengeist und erleichtert beträchtlich die Einführung von etwaigen Änderungen der Disziplin. Bei den Wahlen ist die Beteiligung der Untergebenen ein Erfordernis der Gerechtigkeit. Bestimmte ja schon Leo d. G.: „Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur"[1]. Alle Abstimmungen sind geheim (n. 16). Die Angelegenheiten des Geschäftskapitels werden mit überhälftiger Mehrheit entschieden (c. 101 §1, 1°). In unseren Statuten fehlt die sich in anderen Föderationsstatuten findende Norm, daß die Sachen, die auf einem außerordentlichen Kapitel erledigt werden, nur mit zwei Drittel Mehrheit entschieden werden dürfen. Für die Wahlen gelten die unten angegebenen Normen.

Die Angelegenheiten, die auf dem Kapitel erledigt werden, sind die Wahl der Generalmutter und ihrer Ratsfrauen, die Prüfung des von der Generalmutter und ihres Rates vorgelegten Berichtes über den Stand der Konföderation in den vergangenen 6 Jahren, die Entscheidung von Fragen, die den ganzen Verband berühren, die Erteilung von Instruktionen für die Errichtung neuer Föderationen oder für die Aufhebung derselben, die Errichtung gemeinsamer Noviziate usw. (n. 20).

Eine große, aber begrüßenswerte Neuerung für das ganze Ordensrecht ist die Bestimmung, daß das Kapitel sobald wie möglich einen Bericht über seine Tätigkeit an den Hl. Stuhl wie auch an alle Klöster des Ordens zu senden hat. Eine derartige Bestim-

[1]) Ep. 20, 6. PL 54, 634.

mung finden wir noch nicht in den 1951 bzw. 1952 und 1953 approbierten Konstitutionen der Salvatorianer, der konföderierten Benediktiner und Franziskaner.

b) Der Generalrat

Außerhalb des Kapitels leitet die Generalmutter mit 6 Beraterinnen die Konföderation. Die Generalmutter wird für 6 Jahre gewählt und kann für ein zweites Sexennat wiedergewählt werden (n. 22). In Konsequenz hievon ist für eine weitere Zeit nur eine Postulation nach den Normen des allgemeinen Rechts möglich. Eine Neuerung ist die Bemerkung, daß wählbar seien „de préférence les Soeurs ayant exercé la charge de Supérieure locale" (n. 23). Eine derartige Bestimmung findet sich noch nicht in den eben erwähnten Verbänden: in der Lex propria der Benediktiner heißt es ausdrücklich, zum Amte des Abt Primas seien wählbar „omnes monachi sacerdotes sollemniter professi"; auf dem vorgesehenen Stimmzettel heißt es freilich: „eligo vel postulo in Abbatem Primatem nostrae Confoederationis Rev. mum D.D. (Abbatem) N.N." (n. 31, 48). Außer den vom allgemeinen Recht geforderten Eigenschaften soll die zu Wählende die zur Verwaltung der Konföderation notwendigen besitzen, ein gesundes Urteil und festen Willen, ferner die Tugenden der Demut, der Güte und der durch die Stifter so sehr empfohlenen Liebe (n. 23).

Den Vorsitz bei der Wahl der Generalmutter führt der Ortsbischof. Eine Bestätigung der Wahl steht ihm aber nicht zu; die rechtmäßig Gewählte ist ipso iure bestätigt. Bei den Wahlgängen entscheidet die in den Satzungen c. 47 für die Wahl einer Oberin vorgesehene Mehrheit, nur mit dem Unterschied, daß bei der Wahl der Generalmutter noch ein vierter Wahlgang stattfindet. Etwas auffallend ist, daß in den Statuten von einem Einholen der Zustimmung der Gewählten nicht die Rede ist: es heißt einfach: „La proclamation faite par le Président du Chapitre, la Mère Générale nouvellement élue entre en charge" (n. 29). Wahrscheinlich gilt hier auch die Norm der Satzungen (c. 47): „Es ist ihr nicht gestattet, das Amt abzulehnen, sich zu entschuldigen, oder schöne Worte zu machen, sondern sie muß gleich niederknien und das Glaubensbekenntnis ablegen".

Bei den Wahlen der Ratsfrauen und beim Geschäftskapitel ist die neue Generalmutter die Vorsitzende. Ihr obliegt es auch, ihre und die Wahlen der Ratsfrauen sowie etwaige Kapitelsdekrete allen Klöstern mitzuteilen.

Die Generalmutter ist eine höhere Oberin gemäß c. 488, 8°; die Statuten sagen dies zwar nicht ausdrücklich, allein es ergibt sich dies durch den Vergleich mit dem Abt Primas und den Präsides der monastischen Kongregationen. Sie residiert ständig in Annecy, dem Mutterkloster des Ordens (n. 33). Eine sehr pietätvolle Bestimmung! Durch die stillschweigende Annahme der Wahl verzichtet die Gewählte für die Zeit ihres Amtes auf die Ausübung ihrer Kapitelsrechte in dem Kloster, zu dem sie ihrer Profeß nach gehört.

Bezüglich der Festsetzung der Rechte der Generalmutter im einzelnen halten sich die Statuten an die für die dezentralistisch verfaßten Verbände der Benediktiner. Man sieht das deutlich aus n. 8 der Statuten, wo gesagt ist, daß die Generalmutter und die Regionalmütter mit den General- oder Provinzoberinnen anderer Verbände nicht verglichen werden können, sondern daß ihre Rechte nur jene seien, die ihnen die Statuten zuweisen. Als Quelle für diese Norm geben unsere Statuten c. 501 § 3 an, der formell nur für den monastischen Orden gilt, allerdings auch von den österreichischen Augustinerchorherren 1940 übernommen wurde.

Als Hauptaufgaben weisen unsere Statuten der Generalmutter zu:

aa) Die Aufsicht über die reguläre Observanz; die Statuten geben ihr die Weisung, nichts zu ändern und keine Neuerungen einzuführen; sie soll vielmehr selbst die Konstitutionen beobachten und nur aus schwerwiegenden evidenten Gründen von denselben dispensieren (n. 31).

bb) Sie soll die Seele und das Herz der ganzen religiösen Familie sein, diese mit ihrer Liebe beseelen, mit ihrem Eifer beleben, friedliche Gesinnungen nähren, die Einheit im Geiste der hl. Stifter in der Lehre und in der Praxis pflegen (n. 32).

cc) Sie hat das Visitationsrecht alle 5 Jahre selbst oder durch eine beauftragte Nonne. Während der Visitation übt sie „une fonction canonique dans la forme maternelle" aus. Bei derselben muß sie aber alle Schwestern und Novizinnen anhören (n. 34). Diese letztere Bestimmung bedeutet eine Abänderung des c. 513 §1, die aber dem Kurialstil entspricht.

dd) Ihr steht auch zu die Bestätigung der Regionalmutter, wenn die Erwählte nicht unter den Vorgeschlagenen war (n. 35).

ee) Schließlich hat sie den Fünfjahresbericht an die Hl. Religiosenkongregation anzufertigen; dieser ist vom Ordensassistenten zu überprüfen und außer von der Generalmutter und ihren Ratsfrauen wohl auch von ihm zu unterschreiben (n. 36).

ff) Sie hat sicher auch freien Briefverkehr mit allen Gliedern des Ordens (c. 611).

Die Zusammensetzung des Generalrats enthält eine Abweichung von dem sonst üblichen Modus. Die Generalratsmitglieder werden in der Regel alle auf dem Kapitel gewählt. Dies ist bei uns auch bei 5 Ratsfrauen der Fall. Die erste aber, nämlich die Assistentin, ist die vom Konvent von Annecy gewählte Hausoberin (n. 38). Es ist dies wieder eine noble Geste gegenüber dem Mutterkloster. Die Ratsmitglieder bleiben im Amte bis zum nächsten Kapitel; ihre Absetzung ist nur durch den Hl. Stuhl möglich (n. 40). Im Gegensatz zu den modernen Kongregationen, bei denen sich meist die Generalratsmitglieder am Sitz der Generaloberin befinden, können diese bei uns ganz in ihrem Kloster bleiben. Sie müssen aber zur Generalmutter kommen, wenn sie zu ihr befohlen werden. Sind sie verhindert, so können sie ihr Votum schriftlich einreichen. Aber es ist immer erforderlich, daß von den 6 Ratsfrauen wenigstens 3 anwesend sind. Zu berücksichtigen ist, daß die Ratsfrauen bei Gründungen und Aufhebungen von Klöstern entscheidende Stimme haben und daß bei Stimmengleichheit die Generalmutter erst bei der dritten Abstimmung „voix prépondérante" hat (n. 44). Das Protokoll der Sitzungen müssen die Generalmutter und alle Ratsfrauen unterzeichnen (n. 45).

4) Die Verfassung der Föderationen

a) Das Kapitel

Oberstes Organ jeder Föderation ist ebenfalls das Kapitel. Wie das Konföderationskapitel findet es alle 6 Jahre statt und wird von der Regionalmutter einberufen. Zur Teilnahme berechtigt und verpflichtet sind die Regionalmutter und deren Ratsfrauen, alle Oberinnen der selbständigen Klöster und, der kirchlichen Auffassung von Gemeinschaft entsprechend, von jedem Kloster eine vom Konvent gewählte Delegierte. Über Vertreterinnen fehlen entsprechende Normen. Aber wir werden nicht fehl gehen, wenn wir die für das Konföderationskapitel geltenden Grundsätze (n. 15) anwenden und sagen: Vertreterin einer Oberin ist die auf ihren Vorschlag vom Konvent mit zwei Drittel Mehrheit bestätigte Assistentin und Vertreterin einer delegierten Schwester ist die als Ersatz gewählte Schwester.

An Wahlen für dieses Kapitel kommen in Betracht die Wahl der Regionalmutter, ihrer Ratsfrauen und der zum Konföderationskapitel zu entsendenden Delegierten. Der Wahl der Regionalmutter präsidiert der Bischof, den übrigen die Regionalmutter. Diese führt auch beim Geschäftskapitel den Vorsitz.

Behandelt werden die wichtigeren Angelegenheiten der Föderation, z. B. Gründung und Aufhebung von Klöstern, die reguläre Observanz, die Ausbildung der Novizinnen und Nonnen, eventuell auch die Errichtung eines gemeinsamen Noviziates, die gemeinsamen Aufgaben der Föderation, die Festsetzung der Beiträge eines jeden Klosters für die Gesamtauslagen der Föderation. Alle Beschlüsse bedürfen aber einer Gutheißung durch die Generalmutter und ihres Rates (n. 49).

Wie in Kirchenprovinzen außerhalb der Provinzialsynode sog. Bischofskonferenzen stattfinden, so kann auch in unserem Verbande zwischen zwei Kapiteln einmal eine sog. Réunion stattfinden, zu der die Regionalmutter, ihre Ratsfrauen und die Oberinnen kommen, wie die Statuten sagen, „pour traiter les interêts qui regardent la Fédération" (n. 46, vgl. c. 292 § 1).

b) Der Regionalrat

An der Spitze einer jeden Föderation steht eine Regionalmutter, die auch Mutter Präsidentin der Föderation heißt. Ihre Amtszeit beträgt 6 Jahre: sie kann aber auch auf weitere 6 Jahre wiedergewählt werden. Sie hat keinen festen Wohnsitz; sie kann in ihrem Profeßkloster bleiben oder auch ein anderes zur Residenz wählen (n. 50). Es ist möglich, daß sie zugleich Oberin eines Klosters ist; ist aber die Amtszeit als Oberin abgelaufen, so bleibt sie als Präsidentin trotzdem im Amte. Dies kann in unseren Klöstern leicht vorkommen, denn die Oberin eines Klosters kann nach c. 47 der Satzungen von 1626 und 1926 nur 3 Jahre im Amte bleiben, eine Zeit, die freilich durch unsere Statuten auf eine zweite Periode von 3 Jahren ausgedehnt wurde (n. 75).

Besonders hervorzuheben ist, daß die freie Wahl der Regionalmutter etwas eingeschränkt ist. „Pour faciliter l'election" soll jede Stimmberechtigte zu geeigneter Zeit in einem verschlossenen Umschlag 3 Kandidatinnen vorschlagen. Diese Umschläge werden von der Regionalmutter in Gegenwart ihrer Ratsfrauen geöffnet und die verzeichneten Namen, wenn kein ernster Grund dagegen spricht, mit den anderen vom Rat Vorgeschlagenen auf die Wahlliste gesetzt. Die Nonnen aber, die nicht auf der Liste stehen, behalten ihr Wählbarkeitsrecht; wird aber eine von diesen gewählt, dann bedarf sie der Bestätigung durch den Generalrat (n. 52). Etwas nachteilig ist, daß so die Regionalmutter auf die Bestellung ihrer Nachfolgerin einigen Einfluß erhält.

Die Regionalmutter hat auch ein Visitationsrecht; sie muß dieses alle 3 Jahre ausüben. Der Verfasser vermutet aber, daß eben innerhalb 6 Jahren einmal die General-, und einmal die Regionalmutter visitieren. Eine vornehme Geste gegenüber dem Bischof ist die Bestimmung, daß die Visitatorin den Bischof von der bevorstehenden Visitation benachrichtigen muß und daß sie soll „d'exercer sa fonction en toute déference et confiance à son egard" (n. 53). Alle 3 Jahre muß die Regionalmutter der Generalmutter und ihrem Rate einen Rechenschaftsbericht über den Personal-, Bildungs- und Vermögensstand einsenden (n. 54). Sie hat auch die Pflicht, dafür zu sorgen, daß die einzelnen Klöster eine Arbeit finden, die mit dem beschaulichen Leben vereinbar ist; etwaige Schwierigkeiten wird sie der Generalmutter vorlegen (n. 59).

Als Beraterinnen hat die Generalmutter 2 vom Kapitel gewählte Nonnen; eine von diesen beiden bestellt sie zu ihrer Assistentin (n. 56). Beide können jedoch ihres Amtes nur aus einem wichtigen Grunde und nur durch den Generalrat enthoben werden (n. 57). Bei Abgang einer Ratsfrau wählt der übrige Rat eine Stellvertreterin

und schlägt diese dem Generalrat für die Restzeit bis zum nächsten Kapitel vor (n. 58). Den Beratungen und Beschlußfassungen des Regionalrats sind die Gründungen und Aufhebungen von Klöstern und eventuell die Errichtung eines gemeinsamen Noviziates vorbehalten (n. 59).

5) Die Zusammenarbeit der Klöster

Die ganze Konföderation hat den Zweck, die Zusammenarbeit der Nonnen zu fördern. Darum sprechen die Statuten von einer „collaboration fraternelle" und sagen, wenn es notwendig ist, sollen die Nonnen auch gern bereit sein, Ämter und Dienste in anderen Klöstern anzunehmen (n. 60).

Die Statuten unterscheiden einen doppelten Übertritt, einen auf eine bestimmte Zeit und einen solchen für immer. Im wesentlichen sind die hier geltenden Normen den Benediktinern entnommen, aber es gibt auch manche Verschiedenheiten. Grundsätzlich soll eine Versetzung einer Klosterfrau nur mit deren Zustimmung erfolgen, aber „pour des raisons graves de nécessité" kann zwar nicht die eigene Oberin, aber doch die Regionalmutter eine solche auch „imposer", freilich nur mit Zustimmung der Generalmutter (n. 62). Sonst müssen die Oberin a quo und jene ad quod sowie die Regionalmutter zustimmen. Über die Zeit, wie lange eine solche Versetzung dauern kann, schweigen die Statuten leider. Dieses „imposer" ruft die Frage auf, ob auch einer Schwester, die vor der Approbation unserer Statuten ihre Profeß abgelegt hat, eine solche Versetzung „auferlegt" werden kann. Diese Frage ist zu verneinen, da hier ein onus vorliegt, das ultra professionem ist. Die am 26. Februar 1686 von Innozenz XI. approbierten Statuten der bayerischen Benediktiner bestimmen, daß eine solche Verpflichtung nur für jene gelte, die „in posterum" zum Noviziat oder zur Profeß gelangen[2]). Während der Versetzung behält eine Schwester alle Rechte in ihrem Heimatkloster, sie kann aber ihre Kapitelsrechte nur bei der Wahl der Oberin ausüben, es sei denn, daß ein wichtiger Grund nach dem Urteil des Regionalrates sich entgegenstellt (n. 62). Diese letztere Einschränkung betrifft wohl in erster Linie weite Entfernungen. Im Kloster ad quod hat die versetzte Schwester ohne weiteres Kapitelsrechte, wenn sie zu dessen Vorteil dahin kam; in anderen Fällen hängt die Verleihung derselben von der Oberin und ihrem Rate ab (n. 61). Die erstere Bestimmung bedeutet einen Eingriff in die Selbständigkeit der Klöster und die letztere ist offensichtlich ein Fehler. Da durch die Zulassung einer auswärtigen Nonne ins Kapitel das Gewicht der Stimmen der übrigen verliert, so muß grundsätzlich der Konsens des ganzen Kapitels eingeholt werden, wie dies der Hl. Stuhl schon mehrfach approbiert hat[3]). Die Statuten räumen der versetzten Nonne selbstverständlich auch das Recht ein, mit der Oberin ihres Profeßklosters brieflich frei zu verkehren (n. 62). Einkünfte aus einer etwaigen Arbeit, z. B. Gehalt einer Lehrerin, Honorar für schriftstellerische oder künstlerische Tätigkeit fallen der Gemeinschaft zu, in der sich die Nonne aufhält, es sei denn, daß die zuständigen Oberinnen anders entscheiden (n. 62).

Auch für den dauernden Übertritt in ein anderes Kloster des Ordens bieten die Statuten eine Neuerung oder besser eine Wiederbelebung alten Rechts. Sie schreiben

[2]) Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio 1857 ss. 19, 644.

[3]) Constitutiones pro Monasteriis Monialium O.S.B. Congregationis ab Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis approb. 30. Juni 1936 n. 220 (Archiv für katholisches Kirchenrecht 119, 1939, 163). Hofmeister, Ph., Die Versetzung der Ordensleute in eine andere religiöse Genossenschaft (ebd. 116, 1936, 43 ff.).

nicht bloß den Konsens der Regionalmutter, der beiden Oberinnen und des Kapitels ad quod vor, sondern auch den des Kapitels a quo (n. 63). Dies begründete man ehedem damit, daß man sagte, es handle sich hier um eine Veräußerung.

Die Zusammenarbeit erstreckt sich nicht bloß auf personale Hilfe, sondern auch auf materielle. Die Statuten sagen „selon les légitimes intérêts inhérents à leur autonomie". Die Höhe der Hilfeleistung wird dann freilich durch das Föderationskapitel oder die Regionalmutter und ihren Beirat festgesetzt (n. 64).

6) Das gemeinsame Noviziat

Grundsätzlich hat jedes Kloster ein eigenes Noviziat. Allein beim Vorliegen einer „vraie nécessité" kann das Föderationskapitel ein gemeinsames Noviziat zur solideren Ausbildung der Schwestern bestimmen, das dann unter der Regionalmutter steht, die mit ihrem Rate auch die Novizenmeisterin bestellt (n. 66, 74). Allein so ganz streng ist dann die Beschickung des gemeinsamen Noviziates doch nicht: nur wenn eine Oberin sieht, daß sie keine geeigneten Kräfte hat, um den Novizinnen eine „formation convenable" zu geben, ist sie verpflichtet, in Übereinstimmung mit der Regionalmutter ihre Postulantinnen in das gemeinsame Noviziat zu schicken; doch kann ihr auch von der Regionalmutter und ihren Rate eine solche Verpflichtung auferlegt werden (n. 68).

Die Kandidatinnen bleiben zunächst 6 Monate in dem Kloster, für das sie aufgenommen worden sind; dann kommen sie in das gemeinsame Noviziat, machen hier ihr Postulat, verbringen das kanonische Noviziat und bleiben dann noch ein Jahr als Schwester mit zeitlichen Gelübden (n. 69). Die erste Profeß wird offensichtlich c. 574 § 1 entsprechend im Noviziatskloster abgelegt, aber sie gilt doch für das „Monastère d'origine" (n. 67, 69).

Die letzten zwei Jahre der zeitlichen Profeß sind dann die Jungprofessinnen in ihrem eigenen Kloster; freilich 2 Monate vor der feierlichen oder ewigen einfachen Profeß müssen sie wieder in das gemeinsame Noviziat zurückkehren, um sich besser auf die ewige Profeß vorbereiten zu können (n. 69). Während ihrer Abwesenheit vom eigenen Kloster können die Novizinnen und Jungprofessinnen natürlich mit ihrer Oberin frei korrespondieren (n. 70).

Etwas umständlich gestaltet sich die Abstimmung bei der Zulassung zum Noviziat und zur Profeß. In all den Fällen in denen die Noviziatszeit außerhalb des eigenen Klosters verbracht wird, findet die formelle Zulassung und Abstimmung durch den Konvent natürlich im eigenen Kloster statt. Um dies zu ermöglichen, muß die Novizenmeisterin alle 3 Monate über die Novizinnen bzw. Professinnen einen Bericht senden; ferner muß der Konvent des Klosters, in dem die Novizin ist, über die Zulassung abstimmen, aber diese Abstimmung hat für den eigenen Konvent nur beratenden oder informativen Charakter. Ist ein gemeinsames Noviziat vorhanden, so informiert den eigenen Konvent die Regionalmutter und ihr Rat (n. 71). Handelt es sich aber um die Entlassung einer Novizin, so steht diese selbstverständlich auch nur der Oberin des „Monastère d'origine" zu, freilich geht eine Berichterstattung der Novizenmeisterin voraus. Bei etwaigen Meinungsverschiedenheiten entscheidet die Regionalmutter mit ihrem Rate (n. 73).

7) Die Selbständigkeit der Klöster

Die Selbständigkeit der einzelnen Klöster wird stark betont. Schon in den allgemeinen Normen der Statuten heißt es, daß zwar die Klöster durch „liens étroits et fraternels"

verbunden sind, aber doch die durch den Codex Juris Canonici (c. 488) bestimmte Autonomie bewahren und durch Ortsoberinnen geleitet werden, die wirklich höhere Oberinnen im Sinne von c. 488,8° mit allen entsprechenden Rechten sind (n. 2). Im besonderen Kapitel über die Ortsoberinnen ist dieser letztere Gedanke noch einmal ausgesprochen „avec tous les droits et privilèges accordés à cette charge par les Saints Canons" und gesagt, daß die Klöster „de plein droit selon les Constitutions et les présents Statuts" seien. Auch das Recht, die Oberin zu wählen, „comme au paravant" ist garantiert (n. 75).

Eine kleine Änderung der bisherigen Observanz bringt für manche Klöster das Kapitel über die Präzedenz: Eine Generalratsfrau, die nicht zugleich Oberin ist, hat ihren Rang in ihrem Kloster nach der Oberin und in deren Abwesenheit führt sie den Vorsitz. Durch sie wird also die vom Konvent bestätigte Assistentin in den Schatten gestellt. Ebensowenig müssen die Regionalmütter, wenn ihr Oberinnenamt aufhört, während des Jahres, das ihrer Entfernung vom Amte folgt, den letzten Platz einnehmen, wie dies die Statuten von 1626 und 1926 je c. 47 vorsehen (n. 82,3°).

Schließlich sei noch hervorgehoben, daß die Statuten für die General- und Regionalmütter, deren Amtszeit abgelaufen ist, keinen Vorrang vor anderen Nonnen vorsehen. Es entspricht dies so ganz dem oben erwähnten c. 47 der Satzungen wie auch dem in c. 515 für die Ordensleute ausgesprochenen Grundsatz: „Prohibentur tituli dignitatum vel officiorum mere honorifici."

8) Der Ordensassistent

Die ganze Konföderation hat nur einen Ordensassistenten; dieser steht sowohl der Konföderation als solcher wie auch den einzelnen Föderationen bei. Er wird vom Hl. Stuhl auf eine bestimmte Zeit oder „ad nutum" bestellt und repräsentiert diesen bei der Konföderation und den Föderationen (n. 77). Die Auswahl desselben ist ganz in die Hände der Hl. Religiosenkongregation gelegt. Die im Eingang erwähnte Instruktion der Hl. Religiosenkongregation hatte in n. XXIV vorgesehen, er solle ernannt werden „illis quorum interest auditis ad normam Statutorum"; von dieser Einschränkung ist in den Statuten nicht mehr die Rede. Nach dem Urteil des Verfassers ist dies ein Nachteil, weil ein audita Foederatione bestellter Ordensassistent ohne Zweifel weniger Schwierigkeiten begegnen würde.

Der Ordensassistent hat das Recht, den Kapiteln der Konföderation und der Föderationen anzuwohnen, auch bei den Wahlen anwesend zu sein. Als Rechte bzw. Pflichten werden ihm auferlegt: die Oberinnen durch Ratschläge und gute Dienste zu unterstützen, zusammen mit der Generalmutter über die Erhaltung des echten Ordensgeistes zu wachen und die Dokumente des Hl. Stuhles der Generalmutter zu übersenden. Sich vertreten lassen kann er nur mit Genehmigung der Hl. Kongregation für die Ordensleute.

In seiner Abhandlung „Konkordat und Codex" schreibt Ulrich Stutz: „Auch in den Konkordaten und durch sie marschiert der Codex." So dürfen wir auch sagen, daß durch die neuen Nonnenföderationen die Verfassung des monastischen Ordens mit der Selbständigkeit seiner Klöster marschiert. Es ist dies für den Verfasser dieses Artikels, der keinem Orden auf Grundlage der Augustinerregel, sondern der großen benediktinischen Konföderation mit ihren 14 monastischen Kongregationen angehört, eine besondere Freude. Schon in der im Eingang berücksichtigten Konstitution Pius' XII Art. VII § 5 ist gesagt: „nihil vetat quominus in Foederationibus Monasteriorum ineundis, ad exemplum nonnullarum Congregationum monasticarum et Ordinum

sive Canonicorum sive Monachorum, quaedam huius autonomiae inducantur, aequae condiciones et intermissiones, quae necessariae vel magis utiles videantur". Diesen päpstlichen Rat haben unsere Statuten befolgt. In der Tat gibt auch die Verfassung der monastischen Kongregationen das beste Vorbild für unsere Konföderation; sie beläßt die Autonomie der Einzelklöster, vervollkommnet aber deren Wirken durch den Zusammenschluß.

Neue kirchlich-wissenschaftliche Institute

Rabanus-Maurus-Akademie in Hessen

Am 16. Januar 1957 wurde die katholische Rabanus-Maurus-Akademie mit einem Festakt im Kleinen Haus des Hessischen Staatstheaters in Wiesbaden in Anwesenheit der Bischofe und Weihbischöfe der drei Diözesen Fulda, Limburg und Mainz, des hessischen Ministers für Erziehung und Volksbildung Arno Hennig, sowie vieler prominenter Gäste feierlich eröffnet. Der Bischof von Mainz, Exzellenz Dr. Dr. Albert Stohr, ging in seiner Begrüßungsansprache auf Sinn und Aufgaben der neuen Institution ein, während Hans Urs von Balthasar in seinem Festvortrag „Kultur und Gebet" die wesentlichen Gesichtspunkte darstellte, die eine Kultur als christliche Kultur charakterisieren.

Die Tätigkeit der neuen Akademie umfaßt das Gebiet der drei Diözesen Fulda, Limburg und Mainz, somit das ganze hessische Staatsgebiet. Sie soll sich im wesentlichen auf zwei Ebenen, die sich wechselseitig ergänzen und befruchten, vollziehen. Der sogenannte innere Kreis der Akademie, bestehend aus Professoren und Dozenten der Universität und Hochschulen auf dem Gebiet der drei Diözesen und aus besonders qualifizierten Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens (etwa 50 Mitglieder), widmet sich unter der Leitung eines Präsidenten in den „Geschlossenen Sitzungen" aktuellen wissenschaftlichen Problemen. Er ist zugleich ein Organ, das sich die Beobachtung vor allem des kulturpolitischen Geschehens und eine Stellungnahme dazu angelegen sein lassen will. Auf einer zweiten Ebene liegen die „Offenen Veranstaltungen" der Akademie, geistig vom inneren Kreis mitgetragen und wieder auf seine Fragestellung zurückwirkend. Bereits seit einem Jahre in den verschiedenen diözesanen Häusern durchgeführt, sollen diese Tagungen einen jeweils sorgfältig ausgewählten Teilnehmerkreis mit dem Stand einer Frage, den Problemen eines Berufs, den Erfordernissen einer konkreten politischen Situation vertraut machen und so mithelfen, der Verchristlichung der Welt in allen Bezirken des Lebens zu dienen. Der Leiter der Akademie ist Dr. Georg Gebhardt.

Internationales Institut der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glaube

Am 12. Mai 1957 wurde in der Großen Aula der Universität München in Anwesenheit des Kardinals Joseph Wendel, des Erzbischofs von Bamberg, des Bischöflichen Administrators von Meißen, eines Vertreters des Bundesinnenministeriums, des Bayerischen Kultusministers, des Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, der Rektoren der Universitäten München und Freiburg/S. sowie der Technischen Hochschule in München und mehrerer Phil.-Theol. Hochschulen, des Präsidenten des Deutschen Katholikentages und zahlreicher anderer Persönlichkeiten des kirchlichen, des kulturellen und des wissenschaftlichen Lebens unter großer Beteiligung das oben genannte Institut eröffnet. Es hat den Charakter einer wissenschaftlichen Akademie mit insgesamt höchstens 40 Mitgliedern aus allen europäischen Ländern. Es sieht seine Aufgabe darin, die Ergebnisse der heutigen Naturwissenschaft und die Aussagen des Glaubens gegenseitig so aufzuschließen, daß ein fruchtbarer Austausch erreichbar ist. Es wird seinem Vorhaben in einer jährlichen Arbeitstagung von je einer Woche Dauer dienen. Die Ergebnisse werden in einer Studienreihe veröffentlicht.

Bei der Eröffnung sprach der Rektor der Universität München Begrüßungsworte. Prof. Dr. J. Kälin von Fribourg analysierte auf Grund der heutigen Wissenschaftssituation den Sinn des Instituts. Prof. Dr. M. Schmaus behandelte das Weltbild der heutigen Naturwissenschaft im Lichte der Heiligen Schrift. Prof. Dr. Buytendijk von Utrecht sprach über die Grenzen der tierischen Intelligenz. Der Direktor des Instituts ist Prof. Dr. J. Kälin, Schriftführer ist Prof. DDr. W. Keilbach.

MISZELLEN

Die Mutter aller Vigilien (Augustinus)

Zu A. Baumstarks letzten Studien über die christliche Vigilfeier*

Von Joseph Pascher, München

A. Baumstark hat die Veröffentlichung seines schon vor zwanzig Jahren abgeschlossenen Werkes über die Vigilien nicht mehr erlebt († 1948). Es ist etwas mißlich, ein Ms. nach so langer Zeit herauszubringen, da die Forschung nicht stillsteht. Und doch dürfte P. Odilo Heiming recht haben, wenn er eine Arbeit von solcher Bedeutung zur Fortsetzung der bedeutsamen Reihe „Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen" veröffentlicht. Den Fortschritten der Wissenschaft wird in einer Einleitung des Herausgebers Rechnung getragen. Weniger glücklich scheint es, wenn die Fußnoten auch da und dort die eigene Meinung des Herausgebers notieren. Dagegen muß man es ihm sehr danken, daß er den schwierigen Stil B. s – mit dessen ausdrücklicher Genehmigung – etwas aufgelockert hat. Die Lektüre bleibt auch so noch schwierig genug.

Das Grundanliegen des Werkes, die Klärung des Verhältnisses von römischem und benediktinischem Chorgebet, wird mit den umfassenden Mitteln liturgievergleichender Methode angegangen, die B. so meisterlich handhabte. So kommt es, daß das Unternehmen sich zu einer Art Geschichte der frühchristlichen Vigilfeier ausgewachsen hat. Es ist unmöglich, im Rahmen eines Berichtes den ganzen Reichtum von Ergebnissen, Arbeitshypothesen und Anregungen wiederzugeben, die das Buch durchziehen. Daher soll nur hinsichtlich des Grundanliegens das Wichtigste geboten werden.

Nachdem B. in „I. Voraussetzungen und Anfänge christlicher Vigilienfeier" die Wurzeln des christlichen Vigilbrauches bis in die vorchristliche Religiosität zurückverfolgt hat, beschäftigt er sich in fünf weiteren Teilen mit seinem eigentlichen Gegenstand.

II. Der Typus älterer Gemeindevigil. Die Untersuchung wendet sich zunächst der *Ostervigil* der christlichen Gemeinde zu. B. gelingt der Nachweis, daß die Liturgien des Ostens und des Westens für die „Mater omnium vigiliarum" einen gemeinsamen gottesdienstlichen Typus entwickelt haben, bei dem das Hauptgewicht auf der Lesung liegt, die von Psalmengesang und Gebet gefolgt ist. Die Lesungen haben von Hause aus die kanonische Zwölfzahl. Auch material zeigen sich Übereinstimmungen. So ist die erste Lesung fast immer der Bericht von Schöpfung und Sündenfall, die letzte die Erzählung von den Jünglingen im Feuerofen. Zur Zeit, in der diese Vigilfeier literarisch greifbar wird, hat der Typus schon mannigfache Wandlungen erlitten. So gibt es im Westen einen viergliedrigen Aufbau der Ostervigil gregorianischen Typus. Er weicht im Junggelasianischen wieder der alten Zwölf und kehrt mit den deutschen Kaisern nach Rom zurück. Der Psalmengesang im Anschluß an die Lesung hat sich vielleicht von dem zur letzten Lesung gehörigen Gesang der drei Jünglinge her entwickelt. Nach dem Modell der Ostervigil hat die Kirche ihre übrigen Nachtgottesdienste für die Gemeinde gebildet. Schon die *Pfingstvigil* mit ihren 6 Lektionen ist eine solche Ableitung. Weitaus größer war jedoch die Tragweite der *Sonntagsvigil*, deren Form bis heute an den *Samstagen der Quatember* sichtbar wird. Die alten Lektionare und Antiphonare lieben für diese Ordnung noch den Namen: „Samstag der 12 Lesungen". In Wirklichkeit sind aber nur noch vier oder fünf Lesungen angegeben. Es sei bemerkt, daß nur das Antiphonar von Senlis (9. Jh.) die Responsorien für sechs Lesungen angibt (Hesbert, Antiphonale Missarum Sextuplex, p. 61). Die Zusammenhänge mit der „Mater omnium vigiliarum" liegen offen vor Augen.

* Baumstark, Anton, *Nocturna laus*. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlaß hrsg. von Odilo Heiming. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 32.) Münster Westf., Aschendorff, 1957. Gr. – 8°, VIII und 240 Seiten. – Kart. DM 19,50.

Eine tägliche Gemeindevigil legt der Eid den Bischöfen auf, für den der *Liber diurnus* das Formular hat. Der Neugeweihte verpflichtet sich, „per singulos dies a primo gallo usque mane" eine Vigil zu halten und zwar im Sommer „tres lectiones et tres antiphonas atque tres responsorias", im Winter „quattuor lectiones cum responsoriis suis et antiphonis", am Sonntag das ganze Jahr hindurch „novem lectiones cum antiphonis et responsoriis suis". B. sieht richtig, daß es sich um den Vigiltypus handelt, bei dem die Lesung im Vordergrund steht, um eine Ableitung von der alten Ostervigil. Bemerkenswert ist, daß die Form schon um anthiponale Psalmodie angereichert ist.

III. Der Typus der pachomianischen Mönchsvigil. Zur Erklärung der römischen und benediktinischen Vigil untersucht B. nun den ganz andersartigen Typus der Mönchsvigil. Dieser kommt aus der Frömmigkeit einzelner Christen, insbesondere der Aszeten und wird beim Zusammenschluß zu klösterlichen Gemeinschaften deren nächtlicher Gottesdienst. Man kennt ihn von Pachomius her und verdankt die meisten Mitteilungen darüber den Schriften Kassians. Typisch ist hier, daß die Psalmen im Mittelpunkt der Übung stehen. Sie werden in der kanonischen Zahl 12 zusammengestellt. Zunächst betet ein einzelner vor, stilles Gebet folgt und schließlich faßt ein Einzelner das Beten der Vielen in einer Kollekte zusammen. Auch die Mönchsvigil kennt die Lesung. Aber auf ihr liegt nicht der Nachdruck.

IV. Typen asiatischer Mönchsvigil und jüngerer Gemeindevigil. Einem jüngeren Typus gehören im Orient die Formen an, die dort mehrfach bezeugt, besonders aber durch die aquitanische Pilgerin bekannt sind. Diese Typen sind vor allem durch das Aufreten des antiphonischen Gesanges gekennzeichnet, der neben die alten Responsorien oder den Einzelvortrag tritt oder ihn ersetzt. Die Gemeinde zerfällt bei der Antiphonie in zwei Chöre. Schon bei Kassian tritt die neue Variation auf. Die Pilgerin berichtet aus Jerusalem von der Verbindung des responsorischen Singens mit dem antiphonischen und dem directaneus, der die Aufspaltung in Chöre noch nicht kennt. Hier tritt auch bereits das Zusammentreffen von Mönchs- und Gemeindevigil auf, das für die Entwicklung des Breviers so bedeutungsvoll geworden ist.

V. Der Typus des nächtlichen Stundengebetes. B. stellt verschiedene Probleme zur Diskussion, die den Typus des späteren nächtlichen Breviers betreffen. Für die *Dreigliederung* der nächtlichen Gebetsfeier in die bekannten drei Nokturnen gibt es ein Vorbild im Beten sinaitischer Mönche. Sie rezitieren vom Abend bis zum Morgen den ganzen Psalter, gliedern ihn in drei Fünfziger und fügen jedem dieser drei Teile eine umfangreiche Lesung an, und zwar die drei großen Katholischen Briefe: den Jakobusbrief, den 1. Petrusbrief und den 1. Johannesbrief. Ähnliche Gebilde werden namhaft gemacht. Nach B. „kann es auf Grund des strukturellen Befundes keinem Zweifel unterliegen, daß wir im westlichen Syrien – mit Einschluß Palästinas . . . . – die geographische Heimat der Dreigliederung des nächtlichen Gebetsgottesdienstes zu erkennen haben" (S. 150).

Den Entwicklungsgang sieht B. anders beim römischen als beim benediktinischen Brevier. Benedikt teilt den täglichen Psalmenzwölfer alter Überlieferung in zwei Teile und ordnet dem ersten eine Lesung aus dem A. T., dem zweiten eine aus dem N. T. zu. Es scheint, daß die aus dem östlichen Mönchstum bekannte Doppellesung hier zu einer Aufgliederung in zwei Nokturnen geführt hat. Für den assymetrischen Ausbau durch Hinzufügen einer dritten Nokturn mit drei atl. Cantica an Sonn- und Festtagen verweist B. auf ein byzantinisches Vorbild. Eher scheint aber eine Analogiebildung zur römischen Dreiteilung der Sonn- und Festtagsvigilien vorzuliegen. Der Orden hat nämlich seine Festpsalterien so gebildet, daß er dem römischen Psalmen-Neuner drei Psalmen hinzufügt, um die je sechs Psalmen für die beiden ersten Nokturnen, und drei Cantica, um die dritte Nokturn zu gewinnen. Was liegt näher als der Schluß, daß man auch das Dreierschema von den römischen Basiliken übernahm?

Dann erhebt sich freilich die Frage, woher das römische Offizium die Dreiteilung hatte. Sollte dafür nicht die antike Einteilung der Nacht in Nokturnen die beste Erklärung sein, obwohl man bei den Römern vier Nokturnen zählte? Immerhin ist der byzantinische Einfluß nicht auszuschließen.

Die Entstehung des römischen Sonntagspsalters scheint B. nicht ganz richtig zu sehen. Ursprünglich stand hier doch wohl ein doppelter Zwölfer, da das Wochenpsalterium am Montag mit Ps 26 beginnt. Wenn Ps 5 von den Laudes beansprucht wurde, waren es am Sonntag 24 Psalmen. Als dann auch noch Ps 4 für die Komplet gewählt wurde, mußte der zweite Zwölfer auf die Hälfte zurückgeführt und die fünf überzähligen Psalmen anderweitig untergebracht werden. Das Sonntagsschema dürfte also nicht dadurch entstanden sein, daß man einem Zwölfer zwei Dreier anfügte, wie sich B. unter dem Eindruck von Parallelen den Hergang denkt.

Etwas zu kurz kommt in der Behandlung die Frage, warum Rom für seine Feste nur neun Psalmen hat. Aber das hängt vielleicht mit dem Neuner des Bischofseides zusammen. Jedenfalls ist auch der Neuner ein Abkömmling der heiligen Zwölf.

Das Durchbeten der Psalmen leitet B. von dem Mönchsbrauch ab, den ganzen Psalter in einer Pannychis durchzubeten. Man kann fragen, ob eine solche Entwicklung herangezogen werden muß. Denn wenn die Mönche alle Psalmen beten, was ist natürlicher, als daß sie es nach der Folge des Psalteriums tun, wenn nicht etwa wie an Festen eine besondere Auswahl getroffen wird? Auch die Verteilung auf die Einheit einer Woche liegt zu nahe, um eine besondere Aufhellung durch Vergleiche zu fordern.

VI. Vigil und Morgengottesdienst. Zuletzt wird noch untersucht, wie es zum Morgengottesdienst, vor allem zu den Laudes kommt. Es ergibt sich mit guten Gründen, daß die Laudes ursprünglich ein Ausklang der Vigil sind. Daher erklärt sich, wie man hinzufügen darf, ihr enger Zusammenhang mit dieser, der bis heute alle Jahrhunderte überdauert hat.

Es ist klar, daß die so überlegen gehandhabte vergleichende Methode einen Reichtum von Beziehungen aufleuchten läßt, aber auch daß diese Beziehungen nicht immer einen wirklichen historischen Zusammenhang belegen. Manche seiner Folgerungen gelten daher auch B. nur als Möglichkeiten von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit. Dem Leser mag es wie dem Herausgeber gehen, daß er nicht selten den Schlußfolgerungen nicht zustimmen kann. Aber auch dann wird er das Ergebnis noch als Arbeitshypothese ernstlich ausproben. Gewisse Ergebnisse dürften jedoch endgültig sein. Daß Rom gegenüber dem benediktinischen Brevier den zeitlichen Vorrang hat, dürfte erneut bewiesen sein, wenn auch im einzelnen heutige römische Brevierteile wie etwa das Psalterium von Circumcisio eine benediktinische Ordnung zur unmittelbaren Voraussetzung haben. Auch die These, daß die heutige römische Matutin aus Gemeindevigil und Mönchsvigil gebildet worden sei, dürfte im wesentlichen das Richtige treffen und hier eine genauere Präzisierung der schon älteren Erkenntnis sein, daß das römische Brevier schon vor Benedikt monastischen Charakter hatte. (Man sollte daher nicht von römischem und monastischem, sondern von römischem und benediktinischem Brevier sprechen.) Auch darin dürfte B. zuzustimmen sein, daß die Evangelienlesung in der Vigil als Abschluß zu gelten hat, wie es bei Benedikt sichtbar ist. Wenn B. dagegen für die dritte Nokturn ursprünglich den Vortrag der ganzen Perikope annimmt, so gibt es dafür keinen gültigen Nachweis aus den Quellen, die alle an dieser Stelle nicht von Evangelium, sondern von Homilie sprechen.

Eine Erweiterung und Vertiefung der von B. zutage geförderten Ergebnisse und eine Prüfung seiner Hypothesen kann noch mit Aussicht auf Erfolg aus einem eindringenden Studium der römischen und benediktinischen Quellen unternommen werden. Das zeigen die Aufsätze von Callewaert, auf die der Herausgeber mit Recht hinweist, Arbeiten, die B. nicht herangezogen hat.

Die Taufe beim jungen Luther

*Zu W. Jetters gleichnamigem Buch**

Von Burkhard Neunheuser OSB, Maria Laach

Dem Werden der reformatorischen Theologie nachzuspüren, ist eine dankenswerte Aufgabe; sie ist von besonderem historischen Interesse, bringt aus der Erkenntnis der Gegensätze neuen Gewinn für den Systematiker und vermag wohl auch beizutragen zu einer Belebung des ökumenischen Gesprächs. K. A. Meissinger hat in seinem schönen Buch *Der katholische Luther* (1952) einleitend gesagt, „die exakte Hauptfrage (laute:) war der vorreformatorische Luther schon von vorneherein so unkatholisch, daß er notwendig mit der alten Kirche zerfallen mußte? Darauf (werde er, M.) in der folgenden Darstellung mit Nein antworten . . . , gegen Denifle und viele neuere Katholiken . . ." (7f.). Im Rahmen solcher Erwartungen sind wir mit einer gewissen Spannung an Jetters Buch herangetreten. Sein Aufbau ist methodisch klar und überzeugend. Eine Einleitung skizziert kurz „die Entwicklung der Tauflehre von Augustin bis Gabriel Biel" (1–108), und zwar Augustin selbst, Taufe im Decretum Gratiani, Sakrament und Taufe bei Hugo v. St. Viktor und dem Lombarden, Thomas von Aquin, endlich Gabriel Biel. Dann folgen die 4 Hauptkapitel: „Vorüberlegungen zur Bedeutung des Sakraments beim jungen Luther" (109–135), „Beobachtungen zur Sakramentsanschauung und zur Tauflehre beim Sententiar Luther 1509/10" (136–174), Sakrament und Taufe beim Collector Psalterii 1513–1515" (175–254), „Die Entwicklung der Sakra-

* Jetter, Werner, *Die Taufe beim jungen Luther.* Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung. (Beiträge zur historischen Theologie, 18. Hrsg. v. G. Ebeling.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Gr.-8°, X und 372 S. – Brosch. DM 38,20.

ments- und Taufanschauung Luthers bis zu seinem reformatorischen Hervortreten" (255–330). Den Abschluß bilden eine Zusammenfassung (331–343), Quellen und Literaturverzeichnis (344 bis 350) und 3 Register (351–372), alles sorgfältig gearbeitet. (Angemerkt sei nur, daß der auf S. 1–31 mehrfach zitierte Tr. Hahn sich bei der Literaturangabe nicht findet, [es handelt sich wohl um seine „Tyconiusstudien"] wohl aber G. L. Hahn, der übrigens auch einige Male zitiert wird; das Register bringt beide, aber auch nicht ganz korrekt). – Es ist verständlich, daß sich unsere Aufmerksamkeit vor allem der einleitenden Darstellung der katholischen Vergangenheit zuwendet. Hat Verf. sie richtig gezeichnet? Er hat gut aus den Quellen heraus zu arbeiten gesucht und benutzt hierbei wohl auch katholische Literatur. Jetter will auch objektiv sein, und doch, wir sagen das nur mit Bedauern, das Ergebnis ist in einer beklemmenden Weise standpunktbedingt. Gewiß findet sich in der Darstellung Augustins und noch einmal und ganz besonders in den Seiten über Hugo von St. Viktor, der es offenbar dem Verf. angetan hat, manches Schöne. Aber überall sieht Jetter letztlich doch nur abwegige Entwicklung, nur halbes Tun. Der normierende Maßstab, voll Endgültigkeit, ist eben die reformatorische Lehre. Nun, es ist schließlich das Recht eines evangelischen Theologen einen solchen Maßstab anzulegen, aber er dürfte nicht dahin führen, daß man die Gegebenheiten nicht mehr voll und ganz in ihrem An-sich sehen läßt. Wir bringen einige Beispiele. Dem „primär am geistlichen Taufgebrauch interessierten" Kirchenvater Augustinus „lag jede für den Sakramentalismus so kennzeichnende liturgische Pedanterie ganzlich fern" (18). Es ist ein bedeutsamer Schritt, „daß er den Taufgebrauch zum Hauptproblem der Tauflehre machte. Das Stichwort war gegeben. Aber er hat es nicht entschlossen genug durchgeführt. Sein ‚Taufgebrauch' führte über die Taufe hinaus, statt in sie hinein. Damit aber blieb er der Kirche nicht nur ein Stück gesunder Lehre, sondern den Durchbruch des Evangeliums schuldig" (28). Von dem Hinweis auf Augustins „Kompromiß mit dem Vulgär-Sakramentalismus seiner Kirche" (23) wollen wir gar nicht viel reden. Das Gesagte kennzeichnet zur Genüge das Dilemma, innerhalb dessen Verf. in seiner Beurteilung Augustins verbleibt: Anerkennung sowie gute Herausstellung augustinischer Positionen und kritischer Tadel, daß schon bei Augustinus selbst oder doch in seinen Konsequenzen (vgl. S. 24) das Eigentliche nicht erreicht wird. „Bei ihm und erst recht nach ihm, ist der usus Christi im usus sacramenti mehr und mehr versunken", das bleibt das letzte Wort (32). – Die Einarbeitung der sakramentsrechtlichen Partien des Decretum Gratiani in die Sakramentenlehre des Lombarden gilt als „unüberhörbarer Ausdruck jener Juridifizierung des Sakramentsgedankens überhaupt . . ." (34). Verf. gibt zu, „viel Richtiges wird aus Augustin festgehalten . . . Aber das hat jetzt noch weniger als beim Kirchenvater die revolutionäre Bedeutung, die es haben müßte" (35). Das ist kennzeichnend für eigentlich alle Würdigung, die folgt. Wird Echtes gesehen und anerkannt, dann wird festgestellt, es komme doch nur in einer fragwürdigen Weise zur Geltung. Eine Ausnahme macht Jetter nur mit Hugo v. St. Viktor (41–49). Der Bogen, der Luther und Augustin verbindet, müßte „am ehesten den Namen des Victoriners tragen" (49). Auch Bernhard erhält ein Lob: seine Stimme ist „in der vorlutherischen Überlieferung der kirchlichen Tauflehre so originell wie beachtlich" (44, Anm. 3). Zweifellos hat Hugo in der Frühscholastik einen eigenen, besonderen Klang, Aber auch er ist doch nur einer unter vielen Meistern jener Zeit, in vielfacher Weise beeinflußt und beeinflussend. Gegenüber einem Forscher wie H. Weisweiler, der es unternimmt, diese Gemeinsamkeit aufzuzeigen, kennt Verf. nur Ablehnung (49, Anm. 3). Selbst in der Darstellung des Lombarden, der natürlich bedeutend schlechter wegkommt, wird anerkennend gesagt, seine Lehre, gemäß der wir in der Taufe das Heil ausschließlich dem Opfertode des Erlösers verdanken, sei „eine klare Sicherung gegenüber einem allzu direkten Sakramentalismus". Aber „wird sie verhindern, daß im Ergebnis die Kraft des Todes Christi dann doch in den Sakramenten verschwindet, sich gleichsam in ihnen verkapselt? . . ." (53). Über die Heilsnotwendigkeit der Taufe sage der Lombarde „allerdings ganz ähnliche Dinge wie Hugo" (54). „Aber es ist ein großer Unterschied im Ton festzustellen . . ."! (54f.). Dabei fällt auch das Wort „eine abergläubige Wertung"; und Wachstum, Mehrung der Gnade wird hier (55) und eigentlich immer nur mißverstanden als „verderbliches" „Quantitieren mit Gnaden". Ganz klein heißt es dann fast am Schluß: „Diese Entwicklung ist beim Magister nicht perfekt, aber eingeschlagen . . ." (56, Anm. 3). Das mag genügen. Für Thomas dürfen wir auf unsere Kritik im Archiv f. Lit.wiss. 4/2 (1955) Nr. 862 verweisen. Bezüglich G. Bier betont Jetter mit Recht, wie wichtig die ganze Lehre dieses Nominalisten und Occamschülers für Luther werden mußte; doch bleibt auch hier das letzte Wort: „wirkliche Hilfe" konnte er nur wenig bieten! (108). Den eigentlichen Hauptteil des Buches liest man zweifellos mit großem Interesse. Die Entwicklung Luthers wird gut deutlich; wir sehen ihn am Werk wie irgend einen der scholastischen Doktoren seiner Zeit, lesen manchen interessanten, eigenwilligen Text Luthers. Freilich, für Sakrament und Taufe finden sich nur „relativ spärliche Aussagen" (112). Dafür sind sicher auch „äußerliche Anlässe" maßgebend, z. B. hat Luther das 4. Buch der Sentenzen nicht mehr behandelt (ebd.), die Psalmen boten nicht viel Gelegenheit; erst die Kommentare zu den Paulinen waren in dieser Hinsicht ergiebiger. Verf. sieht das alles durchaus (112f.), scheint aber zu übersteigern, wenn er in dieser „auffallenden Zurückhaltung" einen Tatbestand „von erheblicher reformatorischer Bedeutung" sieht (135). Richtiger ist aber seine Feststellung (ebd.), daß

Luther „den entscheidenden Anstoß . . . für seine neue Sakramentslehre . . . nicht von außen her empfangen hat". Jetter möchte durch „sorgfältige Untersuchung der spärlichen Sakramentsaussagen dieses Zeitraums" zeigen, daß Luther „die neuen Grundlinien, z. T. noch unter der Hülle traditioneller Begriffe, eben in diesen Jahren gefunden hat" (337). Es ist nicht möglich, wohl auch nicht nötig, das hier eingehend zu schildern. Die Situation ist so schwebend, daß eigentlich überall eine Interpretation im Sinne der „traditionellen Begriffe" noch möglich ist, daß aber auch das kommende Neue hinter und unter ihnen erspürt werden kann. Erinnern wir uns jedoch an die Frage Meissingers: Sind diese Ansichten Luthers so, „daß er notwendig mit der alten Kirche zerfallen mußte?" Jetter antwortet darauf gewiß mit „Ja"; „für eine mit Heilsgegebenheiten operierende Kirche bleibt kein Raum", sagt er abschließend von der in den Dictata super Psalterium (also 1513–1515) bereits aufknospenden neuen Lehre Luthers. Und er hätte Recht, wenn seine Schwarz-Weiß-Zeichnung des Gegensatzes zwischen der von „existentieller Leidenschaft" (337, vgl. 129f.) getriebenen Theologie Luthers und den „1200 Jahren von Augustin bis Gabriel Biel" (vgl. 109) der Wirklichkeit entspräche. Wir können das nur verneinen.

Doch wollen wir unsere Kritik nicht mit einer solchen Verneinung abschließen. Man muß einmal, um der Sache willen, von der schiefen Sicht Jetters absehen können. Niemand leugnet, daß es eine dogmen- und theologiegeschichtliche Entwicklung von Augustin bis zu Biel gibt, in der nicht jede Stufe in jeder Hinsicht einen Fortschritt bedeuten muß. Und ebenso gewißlich gibt es eine kontinuierliche Entwicklung im Schaffen des jungen Luther, die dessen extreme Positionen nach der reformatorischen Erschütterung mit denen seiner noch katholischen Periode verbindet.

Es ist durchaus denkbar, daß der frühe, noch verhaltene, und dann auch noch der spätere, leidenschaftliche Protest Luthers sich gegen Ansichten wendet, die in der Tat nicht als geluugen bezeichnet werden können, ja die eine fragwürdige Veräußerlichung darstellen. Es ist ferner möglich, daß anderes von Luther gesagt wurde im Kampf gegen ein Lehrstück, das er, allerdings unberechtigter Weise, aus dem Zusammenhang mit anderen, ergänzenden gelöst hatte. Endlich möchten wir feststellen, daß manche Sätze des Jetterschen Buches etwas aussprechen, von dem der heutige katholische Theologe sich verwundert fragt, warum es eigentlich als erlösender Gegensatz zur katholischen Lehre, auch der des scholastischen Mittelalters aufgefaßt werden könne.

Das gilt vor allem von einer der Hauptthesen des Buches: Luthers Tauflehre habe die bisherige Verengung der Taufe, in der sie einseitig nur als die Vergebung von Erb- und anderen Sünden gewürdigt wurde, aufgehoben und den „Taufgebrauch" in den Vordergrund gestellt. Wenn Luther in der Tat mit neuer Betonung (wovon wir freilich nicht ganz überzeugt sind) diesen Taufgebrauch herausgestellt hat, vom „Hineinkriechen" in die Taufe spricht (11), in seiner drastischen Sprache ganz ausgezeichnet ausruft: „Si vis Christianus esse, ziehe dein Tauff erfur und stos Diabolo unter nasen . . .: Ego baptisatus" (109), dann hat er damit nur legitim Katholisches behauptet! Für den heutigen Katholiken ist das selbstverständlich: unvergeßlich klingt die Mahnung aus der Taufliturgie einem jeden nach: custodi baptismum tuum (Rit. Rom. Tit. 2 cap. 2 u. 25). An vielen Höhepunkten des Lebens steht feierlich die Erneuerung der Taufgelübde; jede Osterfeier, insbesondere in der von Pius XII. erneuerten Osternachtliturgie, ist Bekenntnis zur Taufwirklichkeit. Auch die theologische Würdigung der Mönchsgelübde als einer „sogenannten" „2. Taufe" will gar nichts Anderes sein als Bekenntnis zur echten Erfüllung der einstigen, einzigen, bleibenden Taufe. Das gilt ganz auch für den Theologen des Hoher Mittelalters. Es heißt Thomas (und die anderen Lehrer) einfach nicht verstehen, wenn man es z. B. in der Summa Theol. III 69 1–5 überhört, daß die Taufe dem Leiden und Sterben Christi „inkorporiert", damit der Getaufte von da an mit Christus verbunden sei, mit ihm lebe, als jemand der dauernd mit ihm stirbt und aufersteht (vgl. besonders Art. 3 . . . ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite . . .). – Die Lehre der Scholastiker ist freilich etwas kompliziert, sie zergliedert die eine christliche Wirklichkeit, behandelt sie unter Umständen an so verschiedenen Punkten des ausgedehnten Lehrsystems, daß derjenige, der wie gebannt nur die Sakramentenlehre betrachtet, Gefahr läuft, Wesentliches zu übersehen. So sind manche der mißverständlichen Wertungen Jetters über das Verhältnis von Taufe und Glaube und Gnade wohl nur möglich, weil er die tiefgründigen Ausführungen etwa aus der I–II der Summa des hl. Thomas über die iustificatio impii (Quaestio 113, 1–10) nicht ergänzend zum Tauftraktat hinzunimmt. Ein etwas weiter ausholender Blick in die Forschungsarbeiten zur Theologie der Frühscholastik (z. B. manche der Arbeiten A. Landgrafs) hätte ihm das zeigen können. – Sehr mißlich erscheint auch der Versuch Jetters, in der Ablehnung einer „quantitierenden" Gnadenauffassung nur Gegensatz gegen die Lehre der Tradition zu sehen. Gewiß, die Gefahr zu solcher Betrachtungsweise ist gegeben; aber gerade Thomas und die ihm enger folgenden Theologen lehren eine Mehrung der Gnade im Sinne von Intensivierung der einmal gegebenen Gnade, im Sinne von Wachstum des einmal mitgeteilten Lebens. Einen entschiedeneren Gegner einer rein quantitierenden Gnadenauffassung als die katholische Theologie unserer Tage könnte man sich kaum denken.

Und die scharfe Zurückweisung eines Minimalismus, der sich mit möglichst wenig Glauben begnügt, wird von jeder echten katholischen Theologie geteilt! Das besagt keinen Widerspruch zu der theologisch eben doch interessanten Frage, was das Sakrament noch gebe, wenn der Glaube gering ist oder sich auf das non ponere obicem beschränkt. Wie die Praxis aussehen *sollte*, zeigt ein einziger Blick etwa in die Liturgie der Erwachsenentaufe.

Die Blickpunkte, die Jetter hinter einer Randbemerkung Luthers aus der frühesten Zeit über die „sakramentale" Bedeutung des Todes Christi (136ff.) sehen möchte, sind beachtlich, u. a. „ein Ansatz zu seiner späteren ‚Kreuzestheologie': Das eine zentrale Datum unsres Heils realisiert sich in der Weise, daß auch wir inwendig und auswendig zu Leidenden werden" (138). Schönes und Richtiges hören wir aus der Glosse zu Röm 6, 1–15 (317; und wir sind nicht der Ansicht, daß da „ein starker Bruch mit der Taufauffassung der letzten tausend Jahre vollzogen" werde). Selbst das im Hebräerbriefkommentar (aus dem Winter 1517/18) über das Meßopfer Gesagte ist gültig: „Sein Opfer ist einmalig und wiederholt sich nicht in der Messe; was sich täglich wiederholt, ist nicht die oblatio, sondern die memoria. Non enim toties patitur, quoties memoratur passus. . ." (305). Es wäre allerdings heute, nach den späteren Deutungen Luthers, der Sinn der einzelnen Worte wohl zu prüfen (was heißt „wiederholen"?, was ist die „memoria"?). So könnte man noch manche Stelle nennen, in der wir, von aller Polemik und von der Auswertung durch Jetter absehend, gültige katholische Wahrheit finden. Warum denn auch nicht, bei einem Theologen, der vor den Ereignissen von 1517 und ihren Folgen getreu innerhalb seiner Kirche lehren wollte?! Es bliebe damit schließlich, trotz vieler Kritik, ein letztes erfreuliches Ergebnis: Jetters Buch zeigt: es ist durchaus möglich, in den Ausgangspositionen Luthers und auch in dem, was Jetter heute als „reformatorisches" Gut in den Äußerungen des jungen Luther erblickt und hochschätzt, katholische Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen. Um das zu vermögen, ist es nicht nötig, die Tradition der vorhergehenden 1200 Jahre schwarz in schwarz zu malen. Der Kampf gegen eine veräußerlichte Auffassung der Sakramente braucht uns wahrlich nicht zu scheiden.

Richard von Erfurt OM als Verfasser der „franziskanischen" Redaktion des Kommentars zum 4. Sentenzenbuch des Heinrich v. Friemar d. J. OESA

Von Ludwig Hödl, München

In der Augustinerkirche zu Erfurt hat Heinrich v. Friemar d. J. († 21. 4. 1354) Grab und Denkmal gefunden. Ein anmutendes Zeugnis der persönlichen Größe! Von diesem Theologen ist ein Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Lombarden auf uns gekommen, der in mehr als 25 Hss in vielen mittel- und osteuropäischen Bibliotheken erhalten ist. Die überlieferte Textgestalt ist in den einzelnen Hss so verschieden, daß man mitunter an verschiedene Autoren dachte. Das *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* von F. Stegmüller führt die Hss unter nr 317, 948 und 983 an. Diesen kann ich noch Cod. lat. 239 (242) der Stiftsbibliothek in Göttweig hinzufügen. – Der Hochw. Herr Prälat des Stiftes gestattete mir im vergangenen Herbst gastfreundlichen Studienaufenthalt im Stift und in der Bibliothek.

Cod. lat. Gottvicensis 239 (242) ist eine Papierhs des 15. Jahrhunderts. Auf 237 Folien enthält der Codex: 1. augustinische und ps.-augustinische Schriften (fol. 1ra–145ra), 2. den Kommentar zum 4. Sentenzenbuch Heinrichs v. Friemar d. J. (fol. 146ra–237vb). Inc. ‚Docetur de 7 sacramentis; ideo definitionem sacramenti videamus'.

Diese Studie hebt die „franziskanische" Redaktion von der „augustinischen" ab (a) und stellt Richard v. Erfurt als deren Redaktor vor (b).

a) Unter den Quästionen der Sentenzenerklärungen enthalten die Fragen über die Buße viele und deutliche Hinweise auf Raum und Zeit, in der ein Werk entstand. Die fortschreitende kirchliche Bußgesetzgebung und die fortwährende Auseinandersetzung des Welt- und Ordensklerus um die Bußprivilegien geben diese räumlichen und zeitlichen Hinweise. Der franziskanische Redaktor verrät sich deutlich, wenn er auf die Frage, wie oft die Religiosen zu beichten hätten, antwortet: Dico, quod diversi ordines religiosorum habent diversos modos confitendi. Ordo noster, videlicet Fratrum Minorum s. Francisci hoc habet, quod quilibet inter nos vel ipsos non-sacerdos debet confiteri bis in septimana, sed sacerdos pluries'. Cod. lat. Gottvicens. 239 (242) fol. 195ra. Das Unterscheidende der beiden Redaktionen wird in der Frage nach der Bußgewalt und deren Träger anschaulich deutlich. Das Verständnis dieser Quästion setzt die Kenntnis der Bußgesetzgebung des beginnenden 14. Jahrhunderts voraus.

Auf Drängen des Weltklerus nahm Klemens V. auf der letzten Sitzung des Konzils von Vienne am 6. Mai 1312 in der Konstitution *Dudum* die Bulle *Inter cunctas* Benedikts XI., die den Mendikanten uneingeschränkte Bußvollmacht erteilte, zurück und brachte neuerdings die Konstitution Bonifaz' VIII. *Super cathedram*, in der die Bußgewalt der Mendikanten zugunsten der bischöflichen Gewalt eingeschränkt war, zur Geltung. Das bonifazianische Bußprivileg vom 18. Februar 1300 nannte aber in seinem Wortlaut nur die beiden großen Mendikantenorden der Dominikaner und Franziskaner. Erst später, am 16. Januar 1302, dehnte Bonifaz VIII. in der Konstitution *Inter sollicitudines* die Bußprivilegien auf die Augustinereremiten aus. Von dieser Ausdehnungsbulle ist aber in der klementinischen Bulle *Dudum* nicht die Rede. Gleichwohl verteidigten die Augustinereremiten nach dem Konzil von Vienne ihre Geltung.

Auf Grund der klementinischen Gesetzgebung sprechen die Theologen der beiden großen Mendikantenorden ihren nach Maßgabe der Dekretale *Dudum* bestellten religiosen Beichtvätern eine außergewöhnliche Bußvollmacht zu. Die Theologen der Augustinereremiten bringen eine feinere Unterscheidung an. Sie sprechen von privilegierten Beichtvätern, die ausdrücklich im Gesetz genannt werden (Dominikaner und Franziskaner) und von solchen, die nicht ausdrücklich, wohl aber einschlußweise mitbezeichnet sind. Stellen wir die diesbezüglichen Aussagen nach den beiden Göttweiger Hss gegenüber.

Cod. lat. Gottvicens. 193 (129) fol. 44va
Illa iurisdictio est quadruplex vel ordinaria, quam habent plebani, vel superordinaria, quam habent praelati superiores, vel iurisdictio subordinaria, quam habent viceplebani, vel extraordinaria, quam habent religiosi, et in iure expressi sicut fratres maiores et minores, et etiam fratres in iure privilegiati, licet non in iure expressi sicut fratres Augustinienses.

Cod. lat. Gottvicens. 239 (242) fol. 193va
Quidam (sacerdotes habentes iurisdictionem) sunt supraordinarii, ut papa, episcopus, quidam ordinarii, ut parochiales, quidam subordinarii ... quidam extraordinarii, ut religiosi privilegiati.

Die Unterschiede der beiden Redaktionen liegen auf der Hand. Nur eingehende Studien aller Hss können zeigen, ob die Unterscheidung einer „augustinischen" und „franziskanischen" Redaktion ausreichend ist.

b) Für die „franziskanische" Redaktion spricht im übrigen auch das Explicit des Kommentars in einigen Hss. In Cod. lat. Gottvicens. 193 (129) lautet es:

> Expliciunt quaestiones quarti libri Sententiarum finitae proxima sabbato feria ante festum s. Michaelis archangeli anno Domini MCCCXLVIII.
>
> Hic finiuntur quaestiones super quartum Sententiarum disputatae Erfordiae a bono lectore .... Fratrum Minorum, quem audivi realiter disputare et arguere. Fol. 77rb.

Dieses Kolophon ist das einzige handschriftliche Zeugnis für den Namen des Franziskanertheologen. Ein später Leser hat jedoch den Namen durch Rasur getilgt. Es ist nur noch zu erkennen, daß das getilgte Wort neben einem großen Anfangsbuchstaben zwei andere Buchstaben mit Oberlängen enthielt. Auf der Rückseite des folgenden Blattes (fol. 78v) liest man aber einen Vermerk, der offensichtlich die Tilgung des Namens rechtfertigen soll. Es heißt: Quod illa scripta non sunt scripta Richardi, patet, quia hic allegatur Richardus supra qu. 26 ... Dieselbe Hand schrieb nun an den unteren Rand der Folio 45vb zu einer in Quästio 26 erwähnten Meinung eines berühmten Doktors: Ille doctor est Richard de Mediavilla. Dieser Hinweis auf den berühmten Franziskanertheologen ist durchaus in Ordnung. Richard von Mediavilla kommt nicht nur an dieser Stelle zu Wort. Als der späte Leser des Kommentars schließlich den Namen Richards auch im Kolophon las, konnte er sich unter diesem Namen keinen anderen Theologen vorstellen als Richard von Mediavilla. Dessen Meinungen waren ihm aber bereits im Kommentar begegnet; er konnte unmöglich der Verfasser der Sentenzenerklärung sein. Aus diesem Grunde tilgte er den Namen.

Das Kolophon spricht aber ausdrücklich von einem Erfurter Lektor namens Richard, den der Schreiber der Hs persönlich disputieren hörte. Ein Irrtum des Schreibers und der Hs ist darum ausgeschlossen. Richard von Erfurt ist der Verfasser der „franziskanischen" Redaktion der Erklärung zum 4. Sentenzenbuch des Heinrich von Friemar.

Buchbesprechungen

Allgemeines - Philosophie - Religionswissenschaft - Fundamentaltheologie

Brunner, August, S. J., *Die Grundfragen der Philosophie.* Ein systematischer Aufbau. Vierte, neubearbeitete Auflage. Freiburg, Verlag Herder, 1956. Oktav, X und 314 S. – Ln. DM 12,80.

Das vorliegende Buch, dessen Erstausgabe in das Jahr 1933 fällt, hat sich seinen Platz unter den Werken der zeitgenössischen philosophischen Einleitungsliteratur längst gesichert. Diese vierte, neubearbeitete Auflage zeichnet sich durch noch größere Übersichtlichkeit wie durch zahlreiche Verbesserungen im Inhalt aus; am Aufbau hat sich nichts geändert. Neu hinzugekommen ist das 6. Kapitel des 3. Teiles „Die Kulturdinge" (144–150). Wiederum zeigt sich der Meister an der sicheren Linienführung, mit der der Historismus der Diltheyschen Lebensphilosophie und das Grundanliegen der Existenzphilosophie gezeichnet werden. Eindrucksvoll ist, was zur Widerlegung dieser Ansichten vom „Mitsein mit den andern Menschen" (149) her in bündiger Kürze gesagt wird. Darin kommt eine vom Vf. verfochtene erkenntnistheoretische Grundthese wirkungsvoll zum Ausdruck. – Format und Satzbild dieser Neuauflage lassen das Buch auch in seiner äußeren Ausstattung sehr vorteilhaft erscheinen.

München Wilhelm Keilbach

Schmidt, Heinrich, *Philosophisches Wörterbuch.* Dreizehnte neubearbeitete Auflage von Justus Streller. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 13.) Stuttgart, Alfred Kröner, 1955. 12°, VI und 672 Seiten. – Ln. DM 15,–.

Schon über vier Jahrzehnte leistet dieses Nachschlagewerk gute Dienste. Die Neuauflage berücksichtigt die seit 1950 erschienenen Arbeiten. Seit der vorletzten Auflage sind die Probleme und Begriffe der neueren Philosophie wie auch die der entsprechenden Grenzwissenschaften als Stichworte reich vertreten, die existenzphilosophischen wohl etwas über Gebühr.

Die vorzügliche Brauchbarkeit dieses fachwissenschaftlichen, philosophischen Wörterbuches steht außer Frage. Wie es bei voller Aufgliederung des Stoffes in Stichworte nicht anders zu erwarten ist, sind viele Begriffe aus ihrem letzten Zusammenhang gelöst und darum irgendwie in Schwebe. Verhältnismäßig viel Raum ist biographischen Artikeln gewidmet. Verfasser und Verlag bitten um Mitteilung entdeckter Fehler und etwaiger Verbesserungsvorschläge. Dem sei hier entsprochen, freilich nur auf Grund verschiedener Stichproben und im Hinblick auf das Interesse des jetzigen Benützers des vorliegenden Wörterbuches.

Daß Glaube immer „blinder Glaube" sei, wie in Anlehnung an N. Hartmann gesagt wird, ist eine Behauptung, die der von der kath. Glaubensbegründung vertretenen Glaubensstruktur nicht gerecht wird, ja diese verkennt (206). – Der Begriff „Hypostase" (259) wird nicht so beschrieben, wie ihn die christliche Philosophie vertritt und die kath. Dogmatik anwendet. – Die Beschreibung des „Nominalismus" (425) ist revisionsbedürftig, wenn dem Leser die Tragweite nominalistischer Auffassung für den Wissenschaftsbegriff überhaupt angedeutet werden soll. – Die Darstellung des Begriffs einer „christlichen Philosophie" (83f.) wird der durch Gilson angeregten Diskussion nicht gerecht; der berechtigte Sinn einer „christlichen Philosophie" ist nicht klar genug umrissen. – Ähnliches gilt für den Begriff der „philosophia perennis" (455). – Folgende Formulierung im Artikel „Thomas von Aquino" behauptet mehr, als tatsächlich geschehen ist und gewollt war: „Am 24. 7. 1924 wurden 24 Thesen aus der Philosophie (Metaphysik u. Naturphilosophie) herausgehoben und kirchlicherseits als die echte Lehre des T. verordnet" (591). – Beim Begriff „Privation" wären dem Anfänger Beispiele positiver Namen mit negativer Bedeutung (Blindheit, Taubheit) zu nennen, z. B. dieser Mensch ist blind, was ich vom Stein, der weder sieht noch sehen kann, nicht sage. – Auf S. 581 steht einfach zu lesen: „Synteresis, Begriff bei → Eckhart." Wie unglücklich diese Fassung ist, ersieht man aus dem Vergleich mit den Angaben bei R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, III⁴, Berlin 1930, S. 199: „Der Ausdruck ‚συντήρησις' ist zuerst bei Hieronymus bekannt"; dieser wiederum hat die Formel: „quam Graeci vocant συντήρησιν". – Die analytischen und synthetischen Urteile (18, 581, 615) werden einfach nach Kant beschrieben, ohne Hinweis, daß die Scholastik diese Einteilung etwas anders vertritt. – Die Begriffe Atheismus, Deismus, Monotheismus, Panentheismus, Pantheismus und Theismus werden das eine Mal mit gewöhnlichem i, das andere Mal mit ï geschrieben. Letzteres stört, da es nicht notwendig ist. – Der Begriff „Bedeutung" (52) war längst vor Sartre treffend beschrieben worden und müßte nicht durch ein Zitat dieses Existentialisten gestützt werden. – Auf S. 619 wird verwiesen auf „Geschehen", doch gibt es dieses Stichwort nicht; nach „Gesamtperson" folgt "Geschichte" (196). – „Bewegungssatz" sollte als Stichwort nicht

fehlen. Weder unter „Bewegung" noch unter „Veränderung" wird dieser Satz genannt oder der Sache nach behandelt. Die Stichwörter „proton kinun" (476) und „Kausalität" (308–310) gehen auch nicht darauf ein. – Die „Erbsünde" (136f.) wird so beschrieben, als wüßten wir erst seit Augustinus um diesen Begriff. Die inhaltliche Bestimmung dieses Begriffs ist zudem nicht einwandfrei. – Es ist zumindest eine Ungereimtheit, wenn auf S. 155 gesagt wird, Martin Heidegger habe der Existenzphilosophie „den stärksten Ausdruck" verliehen, und wenn es dann auf S. 179 heißt, die in „Sein und Zeit" niedergelegten Ergebnisse seien „meist ungenau als ‚Existenzphilosophie' " bezeichnet worden.

Einiges zur angeführten Literatur. – Eine Einheitlichkeit wäre anzustreben, auch wenn es sich um unveränderte Neuauflagen handelt. Von Nicolai Hartmanns *Ethik* wird z. B. zitiert: S. 204 die 1. Aufl. (1926), S. 230 die 1. und die 2. Aufl. (1935), S. 38 und 206 die 2. Aufl., S. 200 die 3. Aufl. (1949). – Auf S. 116 und 561 steht der Name Dunin-Borkowski. Der Bindestrich muß wegfallen. An beiden Stellen muß es heißen: De Spinoza (statt: De Spinosa). Auf S. 117 und 561 wird Dunin Borkowskis großes Spinozawerk unvollständig zitiert als: *Der junge De Spinosa*, 1910, 1933²; *Aus den Tagen Spinozas*, 1933. Dafür müßte stehen: *Spinoza*, 4 Bde., Münster i. W. 1933–1936 (Bd. 1 vom Jahre 1910 hier in 2. Auflage). – Das auf S. 502 richtig zitierte Werk K. Girgensohns *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens* (1930²) wird auf S. 205 ungenau angeführt: „Lebens" statt „Erlebens"; auch steht nur das Erscheinungsjahr 1921, ohne Hinweis auf die bestehende 2. Auflage. – Die Auswahl der Literatur müßte überprüft werden, um einiges wegzulassen und anderes aufzunehmen. Nähere Vorschläge hier anzugeben, würde zu weit führen.

München Wilhelm Keilbach

Windelband, Wilhelm, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* Mit einem Schlußkapitel *Die Philosophie im 20. Jahrhundert* und einer *Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung* hrsg. v. Heinz Heimsoeth. Fünfzehnte, durchgesehene und ergänzte Auflage. Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1957. Gr.-8°, XLVI und 654 S. – Ln. DM 28,–.

Wie sehr dieses Lehrbuch seinen Platz behauptet, zeigt die rege Aufeinanderfolge von Neuauflagen. Das Schlußkapitel *Die Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert* wurde „neu durchgearbeitet und ergänzt". Man vermißt allerdings auch jetzt noch eine zusammenhängende Darstellung der Religionsphilosophie, wie sie in eine nach „synoptisch-kritischer Methode" behandelte Geschichte der Probleme und Begriffe paßte.

Gegenüber der letzten (14.) Auflage vom Jahre 1950 will diese „durchgesehene und ergänzte" Neuauflage auch die bibliographische Übersicht über den Stand der Forschung bis zum jetzt Gegenwärtigen (November 1956) führen. Dazu einige Anmerkungen, die keineswegs das Ergebnis einer erschöpfenden Prüfung sein wollen. – W. Bruggers *Philosophisches Wörterbuch* wird auf S. XII mit dem Erscheinungsjahr 1947 angeführt. Es gibt aber eine „fünfte, neubearbeitete Auflage" vom Jahre 1953. – Genannt werden auf S. XIX die *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* (Texte und Untersuchungen), begr. v. Clemens Bäumker, hrsg. v. M. Grabmann: „erschienen sind über 30 Bde.". Zu ergänzen wäre, daß jetzt Artur M. Landgraf in Verbindung mit anderen Fachgelehrten die *Beiträge* herausgibt und daß bis jetzt Heft 1 des 38. Bandes (1955) erschienen ist. – Auf S. XX wird M. Grabmanns Werk *Mittelalterliches Geistesleben* angeführt: 2 Bde., 1926–36. Es wäre ergänzend zu erwähnen, daß im Jahre 1956 Band III erschienen ist, der auch die Bibliographie Grabmanns enthält (hrsg. v. L. Ott). – Bei der allgemein einführenden Literatur zu Thomas von Aquin (S. XXIV–XXV) verdiente aufgenommen zu werden: *A Lexicon of St. Thomas Aquinas* (Baltimore 1948) von Roy J. Deferrari, M. Inviolata Barry und Ignatius McGuiness. – A. Bavinks Werk *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* wird auf S. XLIII in 6. Auflage vom Jahre 1940 zitiert. Zu nennen wäre aber die 10. Auflage vom Jahre 1954, die ergänzende Beiträge von A. Wenzl, R. Schubert-Soldern und W. Gerlach enthält.

München Wilhelm Keilbach

Schlüter-Hermkes, Maria – Frank, Georg Karl, *Gottesliebe und Weltverantwortung.* (Rothenfelser Reihe, 3.) Würzburg, Werkbund-Verlag, 1956. 8°, 102 S. – Kart. DM 3,60.

Der religiöse Mensch unserer Zeit empfindet oft nichts schmerzlicher als die scheinbare oder wirkliche Spannung zwischen seiner Beziehung zu Gott und seinem Auftrag in der Welt. Daß eine solche Spannung fühlbar wird, bedeutet eine geschichtliche Hypothek der geistigen Anstrengungen der Neuzeit, deren Ergebnis in dem doppelten Tatbestand weltentfremdeter Religion und gottentfremdeter Welt zutage tritt. Es ist jener geistes- und religionsgeschichtliche Befund, dem R. Guardini in seinem bereits in 5. Auflage erschienenen Buche *Das Ende der Neuzeit* mit wachem Einfühlungsvermögen für beide Seiten nachgegangen ist. Will der Mensch und gerade der religiöse aus der umrissenen Situation einen neuen Standort finden und eine heilvolle Ordnung bauen, so muß er an sich den doppelten Imperativ des Dienstes an den Dingen und des geistlichen Lebens verspüren. Beide Erkenntnisse griffen

die Titel der beiden Gespräche auf, die im 3. Bändchen der Rothenfelser Reihe vereinigt sind: „Weltentfremdete Religion – gottentfremdete Welt" und „Der Dienst an den Dingen und das geistliche Leben". Sie zeigen, wie nur das volle Christentum der Spannung von Gottesliebe und Weltverantwortung standhält, ja wie es im Bewußtsein jener Doppelung der Blickrichtung leben muß, um sich selbst, vor allem dem Grundgeheimnis der Inkarnation und seiner Fortwirkung treu zu bleiben und den Dienst an Gott im sachgerechten Dienst an den Dingen zu verwirklichen. In der Darstellungsform hat das genannte Bändchen die Gestalt zweier Gespräche zwischen einer Frau, die in der Weltverantwortung steht, und einem Theologen, der die Möglichkeiten gegenseitiger Integration von geistlichem und der Welt zugewandtem Leben empfindet. Als Grundlage dient beiden das Werk des bei uns leider zu wenig bekannten Laientheologen und Religionsphilosophen Friedrich v. Hügel (1852–1925). Wenn man bedenkt, daß Freiherr v. Hügel als Sohn eines deutschen Adeligen in österreichischen diplomatischen Diensten seine Jugend in Florenz und Brüssel verlebte, um nach seiner Heirat mit einer Engländerin in London zu wirken, zu denken und zu schreiben, so zeigt sich schon darin der weite Horizont von Welterfahrung, der hinter seinem Werk steht. Weiß man zudem, daß er neben seinen zahlreichen biblisch-kritischen und religionsphilosophischen Studien ein zweibändiges Werk *Das mystische Element in der Religion, studiert an der hl. Katharina von Genua* geschrieben hat, denkt man an seine innere Abhängigkeit von der Gedankenwelt Newmans, an seine zeitweilige Begegnung mit dem Modernismus und zugleich an seine Treue zur Autorität der Kirche, so ahnt man die wahrhaft christliche Weite seines Bemühens um religiös-geistliche Verankerung eben dieses Dienstes an die Welt.
Ein Grundgedanke v. Hügels ist der Horizont der Religion als Einheit aus drei Elementen, dem institutional-historischen, das von der Kirche dargestellt wird, dem spekulativ-kritischen, das im Umgang mit der äußeren Wirklichkeit und bei der wissenschaftlichen Arbeit sich realisiert, und dem mystisch-ethischen Element, der Frömmigkeit im engeren Sinne. Das Zusammenspiel, der Wettkampf, der Konflikt dieser drei Elemente bilden „die tiefste Geschichte, die echteste Tragik oder den vollständigen Sieg im persönlichen Leben jedes einzelnen" (S. 91). Daß für ihn das ethisch-mystische Element nicht im Rückzug von der äußeren Wirklichkeit, sondern gerade in der Läuterung an den Dingen und im sachlichen Dienst an ihnen wächst, unterstreicht seinen nüchternen Realismus und seinen Abstand von einem doch nur scheinbar frommen „Laienmönchtum", wie es leider zu gewissen Zeiten als Idealbild des christlichen Lebens ausgegeben wurde. Daß er nicht ein mystisch-religiöses Leben in eitler Erhabenheit über alles traditionsgebunden Institutionelle fordert, sondern gerade in Autorität und Gemeinschaft die unerläßliche Gelegenheit zur Selbstüberschreitung und Demut findet (S. 94), zeigt seinen Sinn für die heilsgeschichtliche Bestimmtheit alles christlich-religiösen Lebens aus dem geschichtlichen Faktum der Inkarnation. Der Mut zum Fallen-lassen der unwichtigen Dinge, zur geistlichen Nüchternheit (S. 80) offenbart sein Interesse an den Dingen, die aneifern, und seinen Abstand von Dingen, die erregen. Wie klug seine Ratschläge sind, die aus diesen Grundlinien seines Denkens fließen, leuchtet auf in dem von ihm aufgestellten Ziel „ein Höchstmaß von echter Sammlung, Ruhe, Loslösung in und durch ein Höchstmaß richtiger Zerstreuung, Tat und Zuneigung hervorzubringen" (S. 96). Er weiß aber auch, daß dieses Ideal unerschöpflich ist und nur aus einem Leben der begnadeten Gottverbundenheit Schritt um Schritt annähernd erreicht werden kann.
Es ist unmöglich, in einer kurzen Besprechung den Reichtum des kleinen Bändchens auch nur skizzenhaft wiederzugeben. Die Darstellungsweise des Gespräches zweier des Hügelschen Denkens und der Anliegen der Gegenwart kundiger Partner ermöglicht eine Verbindung von historischer Treue der Interpretation und aktueller Unmittelbarkeit, wie sie in diesem Maße selten gelingt. Der Theologe und der Laie finden an der Lektüre zueinander und zu der Grundaufgabe, die Gott ihnen in unserer Zeit stellt.

München Karl Forster

Siegmund, Georg, *Der Kampf um Gott* Berlin, Morus-Verlag, 1957. 8°, 262 S. – Ln. DM 13,80.

Ein in seiner Thematik heute höchst wichtiges Buch. Die Behandlung dieser Frage ist unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten möglich und notwendig. Leider fehlt ein Untertitel, der hier zuverlässige Auskunft gäbe. Der bunte Schutzumschlag mit den vielen Namen von Sokrates und Epikur bis Therese von Lisieux und Sartre ist als Andeutung zu unbestimmt und wohl auch zu anspruchsvoll.
Gibt man sich nach sorgfältiger Lektüre dem Gesamteindruck dieses Buches hin und fragt, welches Anliegen (über die Angaben des Vorworts hinaus) hier Inhalt und Form bestimmt haben mag, so wird man kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß weniger der Forschung als der Popularisierung des Erforschten gedient werden sollte. So erklärt sich die „Mischung", die sich daraus ergibt, daß einiges aus den Quellen geschöpft, anderes aus zweiter Hand genommen wird. Streckenweise wird eine strenge Gedankenführung sichtbar, dann wiederum ist der Verfasser um größte Auflockerung bemüht. Die verschiedenen Situationsanalysen im Zei-

chen des Kampfes von Glaube und Unglaube sind oft sehr treffend, nicht selten aber auch anfechtbar. Es ist, als wollte der Verfasser, von der Wissenschaft kommend, grundlegende Gedanken in der Auseinandersetzung um das Gottesproblem einem weiteren Leserkreis vermitteln, um diesem zu einer Sinndeutung unserer Zeit zu verhelfen. In dieser Hinsicht erfüllt es ohne Zweifel eine bedeutende Sendung. So erklärt sich auch der Umstand, daß die Darstellung an geschichtliche Gestalten manchmal gerade nur anknüpft, daß sie oft nur lange Zitate aneinanderreiht und Zusammenhänge, die wissenschaftlich zu erhellen wären, außer acht läßt bzw. absichtlich übergeht. Sehr zu begrüßen ist der Versuch, den Inhalt mit passenden Zwischentiteln (die drucktechnisch leider etwas zu groß geraten sind) übersichtlich zu gestalten; mit einem bescheideneren Maß wäre es freilich auch getan gewesen. Erinnern aber manche dieser Zwischentitel nicht zu sehr an Schlagzeilen der Tagespresse?

Auf S. 210 heißt es, Lenin habe das 1844 von Marx geprägte Wort „Religion ist Opium des Volkes" aufgenommen und vergröbert ... – Dazu ist zu bemerken, daß wir von 1841 an, nach dem Erscheinen von Feuerbachs *Wesen des Christentums* und nach dem Ausbruch des Opiumkrieges, die Religion wiederholt als „Opium" bezeichnet finden, zuerst bei Bruno Bauer. Marx hat dieser Bezeichnung dann die einprägsamste Fassung gegeben, so daß er als Schöpfer des Wortes „Die Religion ist Opium für das Volk" gilt. Vgl. dazu R. Seeger, *Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes: „Die Religion ist Opium für das Volk"*. Halle 1935, S. 9 und 38.

Das auf den Seiten 189 und 257 (Anm. 137) angeführte Werk K. Löwiths *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935) ist 1956 in Stuttgart in neuer Ausgabe erschienen. Die Neuausgabe ist „die Umarbeitung und Ergänzung einer Veröffentlichung des gleichen Titels vom Jahre 1935" (S. 13).

Das Buch ist anregend geschrieben und dürfte dankbare Leser finden.

München Wilhelm Keilbach

Fries, Heinrich, *Bultmann – Barth und die katholische Theologie*. Stuttgart, Schwabenverlag, 1955. Kl.-8°, 172 S. – Ln. DM 6,–.

In ebenso tiefgründiger Analyse wie scharf profilierter Darstellung wird hier das theologische System Rudolf Bultmanns entfaltet und beurteilt. Fries verleiht seinen Ermittlungen und Bewertungen vom katholischen Standpunkt aus dadurch eine besondere Plastik und Überzeugungskraft, daß er auch Karl Barths vielfältiges Ja und Nein zu Bultmann ausgiebig miteinbezieht. Er erkennt die wertvollen, zeitnahen Anliegen und Aufgabestellungen Bultmanns an, zeigt aber unmißverständlich die Mängel und Fehlschaltungen auf, gegen die die Fülle der biblischen Befunde und der katholischen Analogia fidei geltend gemacht werden müssen.

Dillingen a. d. Donau Hermann Lais

Lang, Albert, Einführung in die Religionsphilosophie. *Wesen und Wahrheit der Religion*. München, Max Hueber, 1957. 8°, XII und 265 S. – Ln. DM 11,80.

Um die Gestalt eines guten Lehr- und Lernbuches der Religionsphilosophie, die der Struktur vernunftgemäßer Glaubensbegründung nach Auffassung der katholischen Lehre Rechnung trägt, wird noch immer gerungen. Das hier zu besprechende Werk bedeutet in diesem Bemühen einen bedeutenden Fortschritt. Im Aufbau gut gegliedert, in der Sprache lebendig und verständlich, in der Auswahl des Stoffes und des einschlägigen Schrifttums didaktisch maßvoll, kommt diese Neuerscheinung einem dringenden Bedürfnis weit entgegen.

Religionsgeschichtliches Material wird weder behandelt, noch in einem nennenswerten Maß herangezogen. Dagegen finden religionspsychologische und religionsphänomenologische Fragen größte Beachtung. In solcher Einstellung wird aus der empirischen Mannigfaltigkeit religiösen Erlebens die psychische Struktur und Eigenart des religiösen Grundaktes erarbeitet, um so zur Sinnfrage der Religion hinzuführen und diese gegen die Phänomene von Philosophie, Kunst und Ethik abzugrenzen. Darauf werden die äußeren Ausdrucksformen wie die soziale Gestaltung der Religion erörtert. Nach einem etwas flüchtigen Hinweis auf die sozusagen selbstverständliche Möglichkeit „typischer Ausprägung" religiösen Erlebens und konkreter Religionen wird eingehender das Phänomen der Ersatzreligionen behandelt und den Kümmerformen wie den Entartungen der Religion nachgegangen. Was so zur Sprache gekommen ist, gilt dem Verfasser als Bestimmung des *Wesens* der Religion; diesem Anliegen ist der erste Teil (13–145) gewidmet, wobei ein ganzer Abschnitt (15–32) die „religionsphilosophische Methodenfrage' erwägt. – Der zweite Teil (147–255) stellt und beantwortet die Wahrheitsfrage der Religion, ist also Religionsphilosophie. Das Bedeutendere hier ist, was grundsätzlich über die spontane Erfassung der Existenz Gottes, über den Unglauben und Ersatzglauben wie über die Problematik der Gottesbeweise ausgeführt wird. In der Behandlung der Gottesbeweise selbst sehen wir uns (mit Ausnahme der Darstellung des axiologischen Beweises, 236–253) in die Lage versetzt, wie wir sie aus der „Natürlichen Gotteslehre" oder „Theodizee" kennen, so daß, wie mir scheint, das streng von der Empirie und dem Phänomen der Religion her angeregte und bestimmte phi-

losophische, das wahrhaft religionsphilosophische Denken nicht recht auf seine Rechnung kommt. Es gibt ein berechtigtes Nebeneinander von „Theodizee" (im Sinne „Natürlicher Gotteslehre") und „Religionsphilosophie"; das aber wird dem Leser hier nicht klar. Wenn auf S. 209 mit Berufung auf Gredt gesagt wird, daß beim hl. Thomas auch „besonders der Beweis aus dem Glückseligkeitsstreben des Menschen" anklingt, so sei daran erinnert, daß der bekannte strenge Thomist G. M. Manser dem entschieden widerspricht. Manser unterzog diesen schon vor mehr als dreißig Jahren verteidigten Standpunkt einer Überprüfung, nachdem über die Stellung des Aquinaten zur Frage neue Thesen aufgestellt worden waren, doch sah er sich in seiner Ansicht nur noch neu bestärkt (vgl. Das Wesen des Thomismus[3], Freiburg i. d. Schw. 1949, 367–392, besonders 369 und 390). Es dürfte also fraglich bleiben, ob der genannte Beweis bei Thomas von Aquin „anklingt" und ob er in dieser Rolle „besonders" zu nennen ist. (Zur grundsätzlichen Frage, ob ein solcher Beweis unter bestimmten Voraussetzungen geführt werden kann, stellt sich der Rezensent positiv; das sei nur nebenbei bemerkt).

Im Anschluß an Scheler meint der Verfasser (74), die Philosophie allein sei nicht imstande, die Frage zu lösen, ob Gott „persönlich" gedacht werden müsse; die Lösung komme „nur durch eine Kundgabe Gottes". Das wird auf S. 82 dahin erläutert, daß zu sagen ist: „Der Mensch kommt nicht etwa Gott auf die Spur, sondern er findet Gott nur, weil Gott sich ihm erschließen wollte" (vom Rez. gesperrt); die ganze Schöpfung sei „verdinglichter Mitteilungswille" Gottes (nach B. Häring). Materialiter ja, formaliter weniger! Es ist nicht einzusehen, warum nicht auch unabhängig von solchem „Mitteilungswillen" die Denktätigkeit des Menschen auf dem Wege des Kausalschlusses zu sagen berechtigt sei, daß Gott als Schöpfer persönlicher Geschöpfe auch selbst in analogem Sinn persönlicher Natur sein muß.

Was auf S. 252 vom „fundamentalen Urvertrauen" in die Sinnhaftigkeit des Seins bzw. vom „Glauben" an eine letzte, alles tragende Sinnhaftigkeit behauptet wird, dürfte wohl nicht als das letzte Wort in dieser schwierigen Frage gemeint sein. Oder?

Eine Bemerkung zum Titel des Buches. Vermutlich wird es beim Zitieren des Buches Diskrepanzen geben. Es wäre von Vorteil gewesen, wenn die in kleinerem Druck vorausgeschickte Überschrift „Einführung in die Religionsphilosophie" als Untertitel verwendet worden wäre.

Das in seiner technischen Ausstattung gefällige Buch leidet sehr darunter, daß die Zahl der Druckfehler das Maß des Erträglichen merklich übersteigt. Siebzehn Berichtigungen, die sich zum Teil auf sinnstörende Druckfehler beziehen, trägt der Verfasser auf S. XII nach. Mir sind weitere elf einfache Druckfehler aufgefallen (auf den Seiten 34, 41, 72, 74, 108, 167, 175, 180, 202 und 207). Wichtiger aber ist, daß noch folgende Berichtigungen vorgenommen werden:

1. Die auf S. 55 folgendermaßen zitierte Schrift G. Wunderles „Das Irrationale im religiösen Erlebnis, Paderborn 1930, S. 56" heißt richtig: *Über das Irrationale im religiösen Erleben.* Eine religionspsychologische Betrachtung. Paderborn 1930. – 2. Irreführend ist der Umstand, daß die auf den Seiten 33, 40 und 153 richtig zitierte Schrift A. Hammers *Vom Problem des religiösen Erlebnisses*, Würzburg 1939, in der Literaturangabe auf S. 61, also „zwischendrin", mit folgendem Titel genannt wird: „Vom religiösen Erlebnis, Würzburg 1939". Der Leser muß annehmen, daß es sich um zwei verschiedene Schriften aus dem gleichen Jahre handelt, was aber nicht der Fall ist. – 3. Es ist zumindest eine Ungereimtheit, wenn die von G. Wobbermin besorgte deutsche Bearbeitung des Jamesschen Werkes *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* auf S. 55 in der 2. Auflage vom Jahre 1914, auf S. 64 dagegen in der Erstausgabe von 1907 angeführt wird. In der 2. Auflage ist der Text der Erstausgabe „im einzelnen mannigfach verbessert worden", wie Wobbermin versichert. (Es gibt übrigens eine „vierte, unveränderte Auflage" von 1925). – 4. Wenn auf S. 69 einfach zu lesen ist „Gruehn, S. 347" oder „Gruehn, S. 353", kann der Leser nicht wissen, welches von den drei früher zitierten Werken Gruehns gemeint ist; man müßte ihm diese Ungewißheit ersparen. – 5. Auf S. 73 bringt die Literaturangabe u. a.: Ph. Lersch, Aufbau der Persönlichkeit, [4]München 1951. Dieser Hinweis wäre zu ersetzen mit: Ph. Lersch, *Aufbau der Person.* Siebente, durchgesehene Auflage. München 1956. – 6. Das auf S. 79 zitierte Werk O. Karrers (Freiburg 1934) ist 1949 in Frankfurt am Main in 4. Auflage erschienen. – 7. Das Personenregister (259) verweist unter dem Namen Häring auf S. 74, dort aber kommt dieser Name nicht vor. – 8. Auf S. 138 muß es im Titel des Buches von W. Hellpach statt „Religionsphilosophie" heißen: Religionspsychologie. (Mißlich ist, daß der Einband dieses Werkes den Titel *Übersicht über die Religionspsychologie* trägt, während das Titelblatt lautet: *Übersicht der Religionspsychologie.* Wenn uns die Verlage doch vor solchen Ungereimtheiten verschonten!) – 9. Auf S. 104 muß im Titel des Buches von A. Silva-Tarouca (der Name ist mit Bindestrich zu schreiben!) „des Gottbeweisens" statt „des Gottesbeweisens" stehen. – 10. Auf S. 202 wird zitiert: G. Manser, Das Wesen des Thomismus, [2]Fribourg 1935. Eine „dritte verbesserte und erweiterte Auflage" (Freiburg in der Schweiz 1949) liegt vor. – 11. Zu S. 227: Die 2. Auflage von G. Siegmunds *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis* ist

nicht in Fulda, sondern in Freiburg erschienen. Außerdem wäre „J. Mausbach, Der teleologische Gottesbeweis, Freiburg 1929" richtiger so zu zitieren: *Dasein und Wesen Gottes.* Zweiter Band: Der teleologische Gottesbeweis. Münster i. W. (nicht Freiburg!) 1929. Dem mit der Literatur noch nicht vertrauten Leser, und an den ist wohl zunächst zu denken, soll doch durch genaue Hinweise und Angaben geholfen werden. Wie leicht verursachen unvollständige oder ungenaue Angaben Zeitverlust und Ärger! – 12. Die Angaben auf S. 176 „Kalin, Alte und neue Wege zur Gotteserkenntnis: Div. Thom. 1928, 157–171" sind zu ersetzen, so daß es heißt: B. Kälin, *Alte und neue Wege zur Gotteserkenntnis.* Divus Thomas. 4, 1926, 157–171. – 13. S. 196, Z. 9 von unten muß es statt 1953 heißen: 1933. Daß der Verfasser auf S. 11 B. Rosenmöllers *Religionsphilosophie* in der Erstausgabe von 1932 anführt, ist kein Mangel, sondern ein Vorzug. Es gibt nämlich eine „zweite durchgesehene Auflage" dieses Werkes vom Jahre 1939, die aber, wie ein Vergleich beider Auflagen feststellen läßt, lediglich folgenden Unterschied aufweist: die Anmerkungen 4 (S. 44), 5 (S. 46), 6 und 7 (S. 58), 13 (S. 65), 14 (S. 66), 19 (S. 74), 22 (S. 75), 23 (S. 76), 9 (S. 93) und 1 (S. 159) sind einfach weggefallen, der Raum blieb weiß. Sämtliche Anmerkungen mit Ausnahme von 4 (S. 44) und 7 (S. 58) beziehen sich auf D. v. Hildebrand; Anm. 7 dürfte irrtümlich weggefallen sein, was daraus hervorzugehen scheint, daß im Text selbst noch auf Anm. 7 verwiesen wird, während sonst die Verweisnummern im Text gestrichen wurden, ohne daß für eine fortlaufende Reihenfolge gesorgt worden ist. In den Anmerkungen 16 (S. 100) und 8 (S. 148) wurde nur das getilgt, was sich auf A. Liebert und K. Barth bezieht. Man sieht, daß es sich um eine politisch auferlegte „Säuberung" handelte. Wissenschaftlich ist also die Erstausgabe von größerem Wert.

Durch die Beseitigung der oben angeführten Ungenauigkeiten wird das Werk sehr gewinnen.

München Wilhelm Keilbach

Tresmontant, Claude, *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung.* Ein Versuch. Übertragung ins Deutsche von Fridolin Stier. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956. Gr.-8°, 190 S. – Ln. DM 10,50.

Die altisraelitische, biblische Denkart in ihrer Verschiedenheit gegenüber der griechisch-europäischen hat in letzter Zeit mehrfach Behandlung gefunden, so nach Untersuchungen von anderen durch den Norweger Thorleif Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1952. In dem zu besprechenden Buche unternimmt nun ein französischer Philosoph den „Versuch", wie er selbst seine Untersuchung nennt, Denkkategorien des jüdischen Volkes, in die die göttliche Offenbarung einging, herauszustellen und in ihrer Verschiedenheit gegenüber der von Hellas ausgehenden Philosophie aufzuzeigen. Das französische Original trägt den Titel: Essai sur la pensée hébraique, ist erschienen als Band 12 in der Sammlung Lectio Divina im Verlag Les Éditions du Cerf, Paris 1953. Die deutsche Übersetzung ist besorgt von Fridolin Stier, mithin von einem Fachmann der Bibelwissenschaft. In drei Abschnitten: „Die Schöpfung und das Erschaffene" (S. 11–97), „Grundzüge der biblischen Anthropologie" (S. 98–130), „Das Erkennen" (S. 131–162) wird versucht, unter teilweiser Beachtung von Gedanken Bergsons die metaphysischen Grundlagen für eine biblische Theologie herauszuarbeiten. Es geht also nicht eigentlich um die Fragen der biblischen Theologie, soviel auch dafür abfallen mag, sondern um eine philosophische Vorarbeit dazu. Zugleich will die Schrift einen Beitrag leisten zur Bestimmung der Forderungen und des Wesens einer christlichen Philosophie.

Das Buch ist geistvoll geschrieben, zum Teil in einer aphorismenartigen Sprache, gibt interessante Aspekte und setzt die Bibel in unmittelbare Beziehung zur Gegenwart und ihrer Geistesart. Der Vf. kommt freilich nicht umhin, auch so etwas wie biblische Theologie, wenigstens in einem gewissen Rahmen, zu treiben. Wenn auch der Theologe nicht jede Wendung, die hier steht, ganz unterschreiben möchte, so kann er sich doch freuen, wie tief der Vf. in die Bibel eingedrungen ist und wie lebendig er die Dinge zu behandeln weiß. Das ist nun alles recht schön, aber es erheben sich bei diesem Versuche doch einige Fragen. Die biblische Offenbarung ist ihrem Ursprunge nach etwas wesentlich anderes als jede Philosophie. Auch wenn man mit dem Vf. aus der Bibel so etwas wie eine ihr zugrundeliegende „Metaphysik" (T. gebraucht diesen Ausdruck; z. B. S. 8) herausarbeiten kann, so ist es doch weithin biblische Theologie, was in diesem Buche herauskommt. Es scheint, daß hier eine methodisch reinliche Scheidung nicht möglich ist, wenn man ein lebensvolles Ganzes, nicht nur einige abstrakte Teilerkenntnisse gewinnen will. Wenn das Buch dazu beiträgt, die Eigenart des biblischen Denkens zu verstehen und zugleich den Aufbau einer christlichen Philosophie (die ja von ihren ersten Anfängen bei Justin immer auch auf die Botschaft der Bibel hingehorcht hat) zu fördern, dann wird es seinen Zweck erreichen.

Freising Johann Michl

Schubert, Kurt, *Die Religion des nachbiblischen Judentums.* Freiburg-Wien, Verlag Herder, 1955. Gr.-8°, VIII und 244 S. – Ln. DM 14,80.

Der in der wissenschaftlichen Welt durch seine Studien zu den Handschriften vom Toten Meer

bestens bekannte Vf. legt hier ein Buch vor, das „einen praktischen, informatorischen Zweck hat und sozusagen ein ‚Lehrbuch' sein" soll (S. VI). Um einen zu großen Umfang zu vermeiden, läßt er bewußt die Äußerungen der jüdischen Religion, so das gottesdienstliche Leben, beiseite und beschränkt sich auf die Darstellung ihres Inhaltes, und zwar aufgegliedert nach Antike, Mittelalter und Neuzeit. Er bespricht im ersten Teil „Das Judentum in der Antike" die seit dem Exil einsetzende Entwicklung der rabbinischen Tradition, die Berührung des Judentums mit dem Hellenismus, die Grundlehren des Frühjudentums, die religiösen Strömungen im Judentum zur Zeit Jesu (Sadduzäer, Pharisäer, Essener), schließlich die jüdische Gnosis (Sektenrolle von Qumran, rabbinische und häretische Gnosis). Der zweite Teil „Das Judentum im Mittelalter" führt verschiedene markante jüdische religiöse Schriftsteller und ihre Lehren vor, so u. a. Jehuda ben Samuel Halewi, Moses Maimunides, schließlich die Kabbala. Der dritte Teil „Das Judentum in der Neuzeit" gibt einen Überblick über merkwürdige religiöse Bewegungen innerhalb des Judentums (lurianisches System, Sabbatianismus, Frankismus, Chassidismus), spricht über Aufklärung und Emanzipation und über den Zionismus. Anmerkungen (die leider an das Ende des Buches gesetzt sind statt zu den einzelnen Seiten, wohin sie gehörten, was die Benützung des Buches erschwert) und ein Register bilden den Schluß. Der Vf. versteht es, den weitschichtigen und oft spröden Stoff anschaulich vorzulegen und gut leserlich zu gestalten. Er schenkt uns in dem Buche eine zusammenfassende Darstellung von Dingen, über die man sich mitunter nur aus schwer erreichbaren Quellen orientieren kann. Literaturangaben, die aber nicht Anspruch auf Vollständigkeit erheben (S. VI), nützen dem, der einzelne Fragen eingehender studieren will.

Da ich mir von meinem Fache her Urteile über den Inhalt höchstens im ersten Teile erlauben kann, beschränken sich die folgenden Bemerkungen hauptsächlich auf diesen. Den Namen „Pharisäer" (= die Losgetrennten, Abgetrennten) deutet der Vf. nicht im Sinne: die vom Volke Abgetrennten (so die übliche Auffassung), sondern, „daß sich die Pharisäer besonders von Sünde und Unreinheit fernhielten" (S. 10). Daß dies der ursprüngliche Sinn des Namens sei, kommt mir nicht recht wahrscheinlich vor. Hier wäre auch zu beachten, wer diesen Namen aufgebracht hat, die Pharisäer selbst oder andere. Auch würde ich nicht sagen, daß die Pharisäer „eine politische Partei" waren (S. 10f.). Sie bildeten vielmehr eine religiöse Bewegung, die freilich auch auf dem (für die damaligen Juden mit der Religion innig verbundenen) Feld der Politik bestimmte Ansichten vertraten; aber ihr eigentliches Anliegen war nicht politisch, sondern religiös. Treffend ist folgende Kennzeichnung: „Dem (rabbinischen) Judentum kommt es viel weniger auf Orthodoxie als auf Orthopraxie an" (S. 26). Das Sanhedrin ist modern gesprochen Parlament und zugleich Gericht, die Thora ein Analogon zur Verfassung anderer Völker (S. 26). Richtig erscheinen die Sadduzäer nicht etwa (wie öfters in älteren Darstellungen) als die religiös Liberalen, sondern als jene, die die späteren pharisäischen und essenischen Weiterbildungen der religiösen Anschauungen nicht mitmachten (S. 71f.). Daß der Vf. eines Buches, das eine geschichtsgefüllte Zeit von über zwei Jahrtausenden behandelt, nicht in jeder berührten Frage wirklich beschlagen sein kann, wird jeder verstehen. So sollte man heute nicht mehr von einem jüdischen alexandrinischen Kanon reden, dem das Buch Sirach angehört habe (S. 8); einen solchen Kanon hat es doch wohl nie gegeben. So könnte man auch in dem (notwendigen) kurzen Überblick über die Jenseitsvorstellungen (S. 36ff.) zu mancher Auslegung von Stellen manches sagen und fragen, was hier nicht erwähnt wird. Auch die Deutung der atl Messiasstellen (S. 58) ist etwas problematischer, als es hier erscheint. Etwas kühn und die Dinge wohl zu sehr vereinfachend dünkt mich die Behauptung, daß die Handschriftenfunde von Qumran „original essenisches Schrifttum" seien (S. 73). Soll man diese Funde zur Schilderung des Essenismus heranziehen, wie der Vf. es tut (S. 76ff.), der freilich sehr wohl um diese Problematik weiß? Das erste Kapitel: „Die Entwicklung der rabbinischen Tradition" (S. 3–12) ist für den Kenner des Stoffes eine ganz nette, kurze Zusammenfassung; aber bekommt auch der Leser, der die Dinge noch nicht genauer kennt, ein richtiges Bild davon? Hätte manches hier wie später nicht noch übersichtlicher dargestellt werden können? Viele Benützer des Buches werden die wissenschaftlich übliche Abkürzung und Zitierung der Mischna- und Talmudtraktate zu wenig kennen; vielleicht wäre eine kurze Einführung darüber, wie sie z. B. Strack-Billerbeck in ihrem bekannten Kommentarwerk zum Neuen Testament geben, ganz gut gewesen. Ein Druckfehler fiel mir S. 193, Z. 8 von unten auf: der assyrische König heißt Tiglathpileser (th ist ausgefallen). Im Schlußkapitel des dritten Teiles „Der Zionismus" (S. 201–8) stehen interessante Bemerkungen über die Situation der jüdischen Religion in der neuesten Zeit und in der Gegenwart. „Die äußere Religiosität ohne das Volkstum bewahren zu wollen, ist der Irrtum der Emanzipation, und das Volkstum weitgehend ohne die Religion bewahren zu wollen, ist die Sünde des nur politischen Zionismus". Hier fällt auch Licht auf die innere Problematik des heutigen Staates Israel (S. 206–8).

Freising Johann Michl

Bibelwissenschaft

Eissfeldt, Otto, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften*. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. 2., völlig neubearbeitete Auflage. Tübingen, J. u. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. Gr.-8°, XVI u. 954 S. – Ln. DM 48,80.

Die bekannte und geschätzte Einleitung von E., die erstmals 1934 erschien, liegt nun in zweiter „völlig neubearbeiteter" Auflage vor. Die Neubearbeitung zeigt schon der äußere Umfang, der von 752 auf 954 Seiten gewachsen ist, und erst recht eine Durchsicht des Stoffes, der erweitert und eindringender geformt ist. Sorgfältig ist auch die reiche Literatur seit 1934 nachgetragen; man wird kaum eine wichtige Neuerscheinung vermissen (bei den „Nachschlagewerken", S. XVI, ist H. Haag, Bibel-Lexikon, 1951, zu nennen). Sehr wertvoll ist die m.W. in einer atl. Einleitung erstmalige Behandlung der Qumrān-Schriften (siehe Titel!) in einem eigenen Absatz (S. 788–822); hier findet man in gedrängter Form alles Wissenswerte über diese wichtigen Handschriften.

Wie in der ersten Ausgabe bekommt auch jetzt wieder die sogenannte „besondere Einleitung" den Löwenanteil, während die „allgemeine Einleitung" (Kanon, Text) in knapp 65 Seiten behandelt wird. Dies bedeutet zwar ein Mehr gegenüber 1934 (neu wurde § 123 „Die Vetus Latina" aufgenommen), ist aber immer noch zu wenig. Um bei diesem Teil stehen zu bleiben, so kann mit Genugtuung festgestellt werden, daß einige schiefe und unklare Formulierungen verbessert wurden, z.B. S. 864 über die kritischen Zeichen des Origenes und S. 873 über die Vulgata. Am Schluß des § 124 (Vulgata) ist auch die neue lateinische Übersetzung der Psalmen und Cantica genannt; die Erwähnung ist erfreulich, gehört aber eigentlich nicht hierher; denn diese Übersetzung ist keine „Vulgata", sondern eine neue lateinische Wiedergabe, „die den Urtext zugrunde legt und die alten Übersetzungen, namentlich die Septuaginta, kritisch auswertet, aber geflissentlich das schöne vulgärlateinische Gewand des Psalterium Gallicanum abstreift" (diese Formulierung des Relativsatzes würde ich vorziehen). Die eben genannte, nicht am richtigen Platz stehende Nennung des Psalterium Novum geht wohl zurück auf die m.E. etwas verwirrende Haupteinteilung der Geschichte des Textes in: „Der masoretische Text" und „Außermasoretische Textformen" (1934: „Andere Textformen"). Übersichtlicher ist die herkömmliche Einteilung in „Urtext" und „Übersetzungen". Bei der Einteilung der „Übersetzungen" ist es, textgeschichtlich gesehen, richtiger, sie als direkte Übersetzungen (aus dem Urtext) und als Tochterübersetzungen, namentlich der „großen Mutter" Septuaginta, zu unterscheiden. Jedoch wird es sich in didaktischer Hinsicht empfehlen, sie nach der Sprache aufzuführen. Dann hätte man z.B. die lateinischen Übersetzungen mit den beiden großen Teilen „Vetus Latina" und „Vulgata"; als Einzelübersetzungen des wichtigen Psalters wären die antike lateinische Übersetzung des Hieronymus „Psalterium iuxta Hebraeos" (bei E. nur in der Lit. genannt) und die moderne Übersetzung, das „Psalterium Novum", aufzuführen.

Wenn wir uns nun dem Hauptteil zuwenden, dann begegnet uns eine solche Fülle literarkritischer Ausführungen, daß hier eigentlich kein „Grundriß" (die Einleitung von E. erscheint in den „Neuen theologischen Grundrissen", hrsg. von R. Bultmann), sondern ein unübertroffenes Handbuch und Nachschlagewerk vorliegt. Auf diesem Gebiet kann der Verf. aus dem Vollen schöpfen und sehr viel Eigenes geben, da er in zahlreichen größeren und kleineren Veröffentlichungen die Entstehungsgeschichte des A.T. aufgezeigt hat. Wie in der ersten Auflage werden ausführlich behandelt: die vorliterarische Stufe (die kleinsten Redeformen und ihr Sitz im Leben), die literarische Vorgeschichte und schließlich die Analyse der einzelnen Bücher des A.T.

Deutlich ist gegenüber 1934 ein „rückläufiger" Weg festzustellen. Als Beispiel sei auf den Abschnitt „Alter der Psalmendichtung" verwiesen. Während man 1934 lesen konnte: „Als entfernte Möglichkeit könnte zugegeben werden, daß sich in unserem Psalter ein oder das andere wirklich von David herrührende Lied erhalten hätte" (S. 499), heißt es jetzt, daß in dem einen oder anderen Falle, etwa bei Ps 18, die Möglichkeit, daß es sich um eine wirklich auf David zurückgehende Dichtung handle, nicht ganz ausgeschlossen erscheine (S. 555), und daß Ps 24 als das bei der Feier der Einholung der Lade, wie sie II Sam 6 beschrieben werde, gesungene Lied in Anspruch genommen werden könne, das wenigstens teilweise David oder doch dessen Zeit zugeschrieben werden dürfe (S. 550). Auch auf die Behandlung der Ebed-Jahwe-Lieder kann verwiesen werden; E. hält an der kollektivistischen Deutung fest (S. 402 bis 406, 411), erkennt aber die überzeitliche Bedeutung der Ebed-Gestalt an, in der die Wahrheit verkörpert ist, „daß stellvertretendes Leiden Unschuldiger der Menschheit bestes Teil ist, eine Wahrheit, die in Jesu Leiden und Sterben heilschaffende Wirklichkeit geworden ist" (S. 406).

Gewiß kann man nicht allen Ausführungen E.'s vorbehaltlos zustimmen. E. verlangt dies auch nicht, da er selbst am besten weiß, daß etliche Probleme nur vorläufig gelöst sind. Jedenfalls ist ihm die atl. Wissenschaft für die Neuauflage seiner Einleitung von Herzen dankbar.

Würzburg Joseph Ziegler

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von V. Hamp, M. Stenzel, J. Kürzinger. Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, 1956. 12°, XII und 1138; VIII und 368 S. – In Kunstleder geb. DM 14,80; Geschenkausgabe in Saffianleder mit Goldschnitt DM 30,–.

Zunächst sei anerkannt, daß der Verlag sich alle Mühe gegeben hat, das Buch in einer gefälligen, schönen Form darzubieten. Der Druck ist entsprechend klein, aber gut lesbar. Der Preis ist so niedrig gehalten, daß es jedem ermöglicht sein soll, in den Besitz der gesamten Bibel zu kommen. Die hier vorgelegte Ausgabe der Heiligen Schrift vereinigt die vor einem Jahr von Hamp und Stenzel angefertigte und rasch ausverkaufte Übersetzung des Alten Testamentes mit Kürzingers Neuem Testament, das seit 1953 in fünf großen Auflagen Verbreitung gefunden hat und wegen seiner sprachlichen Vollendung und seiner kurzen aber gediegenen Anmerkungen sich täglich wachsender Beliebtheit erfreut. Von einer Übertragung fordert man, daß sie nicht nur die Gedanken des Verfassers genauestens wiedergibt, sondern darüber hinaus auch seinen Stil und seine Redeweise nachahmt. In dieser Hinsicht verdient das Einfühlungsvermögen der drei hier beteiligten Übersetzer volle Anerkennung. Die nüchterne Sprache der Gesetze, die anmutige Erzählungskunst der Samuelbücher, die großartige Rhetorik der Bücher Isaias und Job, die einfache Feierlichkeit der Evangelien, aber auch die Redeform der übrigen Bücher sind in der Übersetzung wieder zu finden. Die Ergebnisse der exegetischen Wissenschaft der letzten Jahrzehnte wurden voll ausgewertet. Die Erklärung der alttestamentlichen Schriften kann sich heute auf eine Reihe von Textverbesserungen stützen, die allgemeine Anerkennung gefunden haben. Zugleich konnten die neuen Wörterbücher von Zorell, Koehler-Baumgartner und zahlreiche andere lexikographische Arbeiten zu Rate gezogen werden. Für die neue Auflage wurde der Text nocheinmal durchgesehen und überprüft. Jedem Buch ist eine kurze Einführung vorangestellt, die über den Verfasser, die Entstehungsverhältnisse, Zeit der Handlung und andere Themen unterrichtet. Die Anmerkungen sind als erste Einführung in das Verständnis schwieriger Stellen gut ausgewählt. So ist hier die Heilige Schrift in einer Gestalt dargeboten, die geeignet ist, neue Liebe zu ihr in weiten Kreisen zu wecken.

Eichstätt Martin Rehm

Jeremias, Joachim, *Jesu Verheißung für die Völker.* Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1956. Gr.-8°, 69 S. – Kart. DM 7,80.

Der Vf. stellt in einem ersten „negativen" Teil fest, daß Jesus zwar zu einer Zeit auftrat, in der das Judentum Mission wie nie zuvor oder nachher trieb, daß aber das einzige Wort Jesu, das auf die jüdische Missionsarbeit Bezug nimmt, nämlich Mt 23,15, ein Wort von schneidender Kritik ist (S. 15). Jesus hat sogar seinen Jüngern verboten, zu seinen Lebzeiten seine Botschaft unter den Heiden zu verkünden (Mt 10, 5f.; S. 16–22), und hat seine eigene Tätigkeit auf Israel beschränkt (Mt 15,24; S. 22–33). Im zweiten „positiven" Teil wird gezeigt, wie Jesus nationalistische Haßgefühle gegenüber den Heiden ablehnt (S. 35–7). jeden völkischen Rachegedanken aus der Heilserwartung entfernt (S. 37–9), ja den Heiden sogar Anteil am Heile verheißt (S. 40–4), weil er sich bewußt ist, daß seine Missionsaufgabe auch die Heiden umfaßt (S. 44–6). Ein dritter Teil bringt hauptsächlich unter Verwendung von Mt 8,11f. die Lösung: zuerst sollte das Heil den Juden angeboten werden, bevor die Heiden Glieder des Gottesvolkes würden, was allgemeine Überzeugung der ältesten Christenheit ist (vgl. Röm 1,16; 2,9f; Apg 3,26; 13,46 usw.); dieses universelle Gottesreich konnte sodann erst erstehen, nachdem Jesus am Kreuze sein Blut „für viele" vergossen hatte (S. 47–62).
Die verdienstvolle Arbeit will nicht nur ein, wie der Vf. meint, „vergessenes Kapitel der Verkündigung Jesu" behandeln, sondern darüber hinaus zur Selbstbesinnung der (evangelischen) Mission auf ihre biblische Grundlage dienen (S. 6; vgl. S. 63). Indem sie die einschlägigen Stellen in streng wissenschaftlicher Form bespricht, wie man es von ihrem Vf. gewohnt ist, gibt sie wertvolle Beiträge zur Auslegung vor allem der Evangelien. Mittlerweile ist die Schrift durch Jean Carrère unter dem Titel Jésus et les païans auch ins Französische übersetzt worden (Neuchâtel-Paris [1956,] Verlag Delachaux & Niestlé).

Freising Johann Michl

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. International Review of Biblical Studies. Revue Internationale des Études Bibliques. Hrsg. von Fridolin Stier. Düsseldorf, Patmos-Verlag. Gr.-8°, Band I, Heft 2 (XII und 219 S.) 1951/52; Band II (XI und 248 S.) 1953/54; Band III (XI und 232 S.) 1954/55. – Kart. DM 22,–; 34,–; 34,–.

Von der Internationalen Zeitschriftenschau, deren erstes Heft 1952 im Verlag des Katholischen Bibelwerkes in Stuttgart erschienen war und deren Fortführung der Patmos-Verlag in Düsseldorf übernommen hat, liegen nun drei Bände vor. Sie macht es sich zur Aufgabe, über alle Beiträge zur Wissenschaft von der Bibel und deren Grenzgebiete, die in irgendeiner Zeitschrift des In- und Auslandes veröffentlicht sind, zu berichten. Nach dem Verzeichnis des letzten Jahrganges sind hier gegen 400 Zeitschriften ausgeschöpft. Die Zusammenarbeit

eines großen Kreises von Fachleuten sichert die Zuverlässigkeit und Gediegenheit des Unternehmens. Über den Inhalt eines jeden Artikels wird ausführlich berichtet, nicht in der Form einer Besprechung mit kritischer Stellungnahme, sondern durch eine genaue, möglichst objektiv gehaltene Inhaltsangabe, die den Leser in den Stand setzt, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Dadurch ist es möglich, mit wenig Mühe, rasch und zuverlässig über die verschiedensten Artikel Auskunft zu erhalten, und zwar auch über solche, die aus sprachlichen Gründen oder wegen ihres Fehlens selbst in größeren Bibliotheken sonst unbeachtet bleiben würden. Man wird daher das Unternehmen, das dem wissenschaftlichen Fortschritt und der internationalen Zusammenarbeit in gleicher Weise dient, freudig begrüßen und die hier geleistete Arbeit dankbar entgegennehmen.

Eichstätt Martin Rehm

Kirchengeschichte

Veit, Ludwig Andreas – Lenhart, Ludwig, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*. Freiburg, Herder, 1956. Gr.-8°, XII und 332 S. – Ln. DM 19,80.

Ein Buch über den Barock mehr, aber was für eines! Hier geht es nicht um den barocken Kunststil, dessen Kurs an der Börse der Meinungen vom verwilderten Dialekt der Renaissance bis zum Gipfelpunkt europäischer schöpferischer Produktion schwankt. Hier geht es um das barocke Lebensgefühl, den Barock als Zeitstil, als dem damaligen Selbstverständnis der Kirche. Wie weit der Geist, der die Kirche erneuerte, und das Gefühl der Freude über die nun endlich erreichte Sicherheit des Besitzes über die absolutistischen Höfe der Fürstbischöfe und Reichsprälaten hinausreichte, wie weit das religiöse Alltagsleben des gemeinen Mannes, das fromme Brauchtum von Stadt und Land von diesem Geist beeinflußt wurde, wie tief oder oberflächlich das Volk die neue Bekenntnisfreudigkeit und den wiedergeschenkten Himmel voller Gnaden, Segnungen und Heiligen aufnahm, dieser Untersuchung gilt das vorliegende Werk. Der Kenner des volksfrommen Brauchtums im Mittelalter, der 1939 verstorbene Freiburger Kirchenhistoriker L. A. Veit hatte einen Teil des Materials gesammelt und eine Niederschrift darüber seinem Landsmann und Schüler, dem jetzigen Mainzer Ordinarius für Kirchengeschichte, übergeben, der nach sorgfältiger Sammelarbeit und umsichtigem Weiterbau nun der Öffentlichkeit ein hervorragendes literarisches Denkmal für den allzu früh heimgegangenen Freund enthüllt.

Veit und Lenhart stammen aus dem Mainzer Raum. So ist es mehr als berechtigt, wenn die Mainzer Quellen und Verhältnisse bei aller Heranziehung andern Materials die tragende Grundlage der Darstellung bilden. Lenhart weiß, daß noch viele Einzelstudien lokaler Art für eine erschöpfende Beurteilung notwendig sind. Einige dürften ihm entgangen sein, so für den Paderborner Raum die Untersuchungen von Chr. Völker (Liboriusfestschrift 1936), für das alamannische Gebiet A. Siegel (*Lichter am Lebensweg*, 1953) oder meine Kirchengeschichte Schwabens, ferner die Freiburger Dissertation von J. Grötsch über die Erstkommunion in Regensburg, die Münchner von K. Böck über den Landpfarrer Joh. Chr. Beer (1690–1790); die von J. Staber über Freising ist wohl für eine Benützung zu spät erschienen. Wenn keine erschöpfende, so ist L. doch eine grundsätzliche Würdigung gelungen und von ihm meisterhaft zur Darstellung gebracht worden. Überzeugend sichtbar gemacht wird in der Volksfrömmigkeit die katholische Demonstration gegenüber den neuen Bekenntnissen wie der Zusammenhang der Barockfrömmigkeit mit dem religiösen Brauchtum des Spätmittelalters. Die zentrale Stellung der Eucharistie bei aller Verlagerung der Schwerpunkte, die Verbindungslinien von der Bibel her, die Besonderheiten des deutschen Raumes in ihrer Spannung zur großen Einheit der Kirche, die finanzielle Seite mancher barockfrommen Elemente kommen klar zum Ausdruck. Nach dieser spannenden Ausbreitung des vielschichtigen Materials, das jeweils eine kurze Beurteilung aus kritischer Offenheit und gläubiger Haltung erfährt, scheint mir das Kapitel über die zeitgenössische Kritik am Frommen im Barock das wichtigste und wertvollste. Der Schatten der großen Lichter, die der Barock entzündete, gaben einem Josef II. und so manchem „Aufklärer" genügend Recht, gegen die Verewigung abbruchreifer Zustände da und dort anzukämpfen. Dabei bleibt die große Leistung des Barock, die Inkarnation des Göttlichen und die Heimholung des Menschen neu erkannt und erfühlt zu haben, ungemindert. Daß in diesem lichtüberfluteten Raum auch alte, außerkirchliche Traditionen des Aberglaubens neu aufwucherten, ist kein Beweis gegen die Glaubensfreude und den Glaubensmut jener Zeit.

Ein paar kleine Anmerkungen: Der Satz über den dreifachen Segen in der Fronleichnamsmesse (S. 211) stimmt jedenfalls für die süddeutschen Diözesen nicht. Die Neubildung der Umritte wie in Gutenzell, Westhausen, Wurzach usw. verdient vielleicht auf S. 215 eine Nennung. S. 217 ist wohl zu lesen Gamundiae Sueviae (Schwäbisch Gmünd). Über Sacktuch und Schleier (S. 222) vgl. Siegel 76f. Der Chiemgau gehört nicht zu Schwaben (S. 231). Dankbar und anerkennend sei das ausführliche Re-

gister erwähnt, das aus dem Buch ein dauerndes Nachschlagewerk machen wird.

München Hermann Tüchle

Schimmelpfennig, Reintraud, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*. Paderborn, Schöningh, 1952. 8°, 164 S. – Kart. DM 4,80; Ln. DM 6,80.

Das Thema wurde angeregt durch Friedrich Heiler und soll nach der Absicht der Verfasserin dem Una-Sancta-Gespräch dienen. – Im Gegensatz zum Kalvinismus wurde in den lutherischen Bekenntnisschriften, Agenden, Andachts- und Gesangbüchern die Mutter des menschgewordenen Gottessohnes geehrt. Die Forderung der Schriftgemäßheit der Marienverehrung wurde immer buchstäblicher verstanden, je weiter sich die Theologie von der Reformation entfernte. Luther predigte noch die unbefleckte Empfängnis Mariae und lehnte den Glauben an die leibliche Himmelfahrt der Mutter Gottes nicht ab. In der Aufklärungsepoche verkümmerte das Menschwerdungsdogma und mit ihm die Marienverehrung. Im Gegensatz dazu beginnt im 18./19. Jahrhundert das Marienlob protestantischer Dichter, das bei vielen von ihnen aus dem Nur-Aesthetischen ins Religiöse aufsteigt. – Das vom Verleger liebevoll ausgestattete Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Glaubensgeschichte des deutschen Luthertums.

München Joseph Staber

Regards sur l'Orthodoxie 1054–1954. (Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique, X.) Tournai-Paris, Casterman, 1954. 8°, 138 S., 1 Bl. – Ohne Preisangabe.

Die neunhundertjährige Wiederkehr des Tages, an welchem im Jahre 1054 der päpstliche Legat Kardinal Humbert von Silva Candida die Bannbulle auf dem Altar der Hagia Sophia in Konstantinopel niederlegte und damit ein bis zum heutigen Tage nicht wieder geheiltes Schisma der Kirche Christi feierlich besiegelte, hat, wie zu erwarten war, eine große Zahl von Gedenkartikeln oder auch Sammelarbeiten zum Thema Ostkirche und Union hervorgerufen. Unter diesen teils wissenschaftlichen, teils populären Veröffentlichungen dürfte das vorliegende Gedächtnisheft der *Nouvelle Revue Théologique* eine der reichhaltigsten und am besten gelungenen sein. Zuerst gibt darin R. Janin einen knappen Überblick über die seit den Tagen des Photios (9. Jh.) schwelenden dogmatischen, liturgischen, disziplinären und kirchenpolitischen Differenzen, über den heftigen Ausbruch derselben im Jahre 1054 und die Fortdauer des Schismas bis ins 12. Jahrhundert (S. 5–17); daran schließt E. Herman unter dem Titel *Neuf siecles du schisme entre l'Église d'Orient et d'Occident* eine wohldokumentierte Geschichte der Unionsversuche vom 1054 bis zum heutigen Tage sowie eine Darlegung der heutigen Verhältnisse in Süditalien, bei Ruthenen und Polen (Ukrainern, Weißrussen und Karpathenrussen), bei den Ungarn, Rumänen, Jugoslaven, Bulgaren und Russen, verbunden mit einer Übersicht über die Bemühungen der Päpste des 20. Jahrhunderts um die Kirchenciniguug (S. 18–52). Es folgt ein vorzügliches, vorbildlich irenisches Kapitel von S. Tyszkiewicz (S. 53–72) über „das Antlitz der Orthodoxie"; die Orthodoxie erscheint nicht als Ergebnis einer Revolution, sondern als dasjenige eines langsamen und fast unmerklichen Abweichens von der Lehre der römischen Kirche: bezüglich des Kirchenbegriffs, bezüglich der Rolle der Hl. Schrift, bezüglich des ethischen Ideals des Christen, welches in der Ostkirche die Vollkommenheit fordert, und bezüglich der Rolle der Liturgie, wobei eine Neigung der Volksfrömmigkeit zum Ritualismus hervortritt; der Vf. versäumt nicht die Vorzüge des östlichen Christentums, die da sind: seine Spiritualität, seine asketische Grundhaltung und seine Betonung des Liturgischen, hervorzuheben. An Tyszkiewicz anschließend behandelt sodann A. Wenger (S. 73–96) die einzelnen Kontroverspunkte der Lehre: die Frage des Ausgangs des Hl. Geistes als die einzige gewichtigere dogmatische Differenz, sodann die seit 1231/32 hinzukommende Frage des Fegfeuers, die Frage der Unbefleckten Empfängnis Mariae, die Frage der Epiklese bei der Konsekration, die Frage des gesäuerten oder ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie, endlich die Frage des Primates und der Infallibilität des Bischofs von Rom; W. verfolgt die Beurteilung dieser Kontorverspunkte seitens der Orthodoxie durch die Jahrhunderte.

Der Rest des Heftes (S. 106–138) ist Gegenwartsfragen gewidmet. P. Mailleux stellt (und bejaht) die Frage: *L'Union est-elle possible?* Die Kircheneinigung ist nach M. nicht unmöglich, wenn wir die Aufgabe mit großer Geduld und mit liebevollem Taktgefühl angehen, freilich schwierig, vor allem, weil es gilt, weitverbreitete, in dem jahrhundertealten Kirchenstreit verhärtete Vorurteile behutsam zu beseitigen. Der nachfolgende Aufsatz *Lueurs d'espoir* von G. Dejaifve (S. 106–119) sieht in manchen Äußerungen zeitgenössischer bedeutender Theologen der Orthodoxie und in der immer stärker zutagetretenden Sehnsucht weiter Kreise nach kirchlicher Einheit und gegenseitigem Verstehen Strahlen der Hoffnung. Das Heft schließt ab mit vorzüglich orientierenden Artikeln über die religiöse Lage der Kirche in der Sowjetunion 1943–1953 (J. Callewaert: S. 117–126), über Paris als Treffpunkt der östlichen Christen (P. Mailleux: S. 126–130), über die Lage der Orthodoxie in USA (C. Indekeu: S. 130–132), in Südamerika (G. Rochcau: S. 132–134), in Japan (P. Kholodiline: S. 134f.) und mit Betrachtungen zu der Frage, wie die Arbeit an

der Union gestaltet werden soll (I. Ponoff: S. 135–138). Es wäre zu wünschen, daß diese Veröffentlichung zum besseren gegenseitigen Kennenlernen der beiden getrennten Kirchen beitrüge; denn Beseitigung von Vorurteilen, besseres gegenseitiges Verstehen, verbunden mit Steigerung der gegenseitigen Achtung ist die Voraussetzung für jegliche allmähliche Annäherung und für eine schließliche Wiedervereinigung.

München Franz Dölger

Rückert, Georg, *Eusebius Amort und das bayerische Geistesleben im 18. Jahrhundert.* Für den Druck bearbeitet von Josef Schöttl. (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte. Erstmals hrsg. v. Martin von Deutinger. Bd. 20, H. 2.) München, Verlag Franz X. Seitz, 1956. Gr.-8°, VIII und 77 S. – Kart. DM 6,–. Dem besonderen Entgegenkommen von Prof. Dr. A. Ziegler, München, als dem Ersten Vorsitzenden des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising, und dem Bearbeiter Dr. J. Schöttl, München, ist es zu verdanken, daß der erste Teil eines Manuskriptes nunmehr 15 Jahre nach dem Tod des Verfassers in Druck gegeben werden konnte. Die Bedeutung dieser Veröffentlichung liegt in der auf gründlichen archivalischen Studien beruhenden Darstellung des Lebenslaufes und theologischen Lebenswerkes des bedeutendsten bayerischen Theologen im 18. Jahrhundert, des Augustinerchorherrn Eusebius Amort. Sie gewährt zugleich Einblick in die Situation der Geistes-, Theologie- und Kirchengeschichte dieser Zeit. Ein literarisch außerordentlich fruchtbares Schaffen kündet von der geistigen Spannweite Amorts, der als einer der ersten Vertreter der historischen Methode der theologischen Forschung neue Wege gewiesen hat und seinen scharfen kritischen Sinn nicht nur dogmatischen, moraltheologischen und kirchenrechtlichen Gesamtdarstellungen und Kontroversfragen zugewandt, sondern auch praktisch fördernd in das religiöse Leben der Diözese Augsburg und seines Ordens eingegriffen hat. Rückert hebt als redlicher Historiker auch verschiedene Schlagschatten in Amorts Charakter und wissenschaftlicher Arbeitsweise aus der sonst wohlverdienten allgemeinen Anerkennung hervor. Hingegen steht auch nach dieser Arbeit noch immer eine allseitige kritische Überprüfung des theologischen Wertes der Werke Amorts aus, von der die Verteilung von Abhängigkeit und Eigenständigkeit, kompilatorischer und schöpferischer Leistung klargestellt würde.

Dillingen a. d. Donau Hermann Lais

Brecher, August, *Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Hrsg. von H. Jedin. Heft 80/81.) Münster, Aschendorff, 1957. Gr.-8°, XXII und 431 S. – Kart. DM 33,75.

Das reiche handschriftliche Material, das der Verfasser ausbreitet, ist übersichtlich gegliedert und zu einer lebendigen Darstellung verarbeitet. Es ist ein imponierendes Bild, das Brecher vor dem Leser entstehen läßt, vom kraft- und planvollen Wiederaufbau des katholischen Lebens aus den Ruinen, die die Stürme der Reformation hinterlassen haben. Deutlich zeigt sich in dieser Arbeit, daß die Wirkung des Konzils von Trient zunächst Stärkung des Glaubens und der Frömmigkeit war; im Bereich der Kirchenverfassung blieb die laikale Kirchenherrschaft und die Pluralität der Rechtsformen noch lange bestehen. Die Zuständigkeit des Bischofs war aufs äußerste beschränkt. Der reichsstädtische Magistrat und die Sendgerichte waren aber trotz mancher Konflikte in ihrem Hauptziel einig und schufen den festen äußeren Rahmen für das Erneuerungswerk, das in der Hauptsache von den Orden und den mit ihnen verbundenen Bruderschaften geleistet wurde. Geistesgeschichtlich interessant sind die schon im 17. Jahrhundert gemachten Versuche, das Wachsen der Frömmigkeit durch Zahlenangaben herauszustellen. Man sollte jedoch heute diese Angaben aus einer Zeit, der die Statistik, dieses Kind der Aufklärung, noch wesensfremd war, nicht unbesehen annehmen. Der Bericht, daß der Lütticher Weihbischof 1746 in Aachen am ersten Tage 14000, am zweiten und dritten Tage noch weit mehr Gläubige gefirmt habe (S. 67), ist mehr als unwahrscheinlich. Wenig glaubhaft ist auch die Angabe, daß am Portiunkulafest in der Franziskanerkirche oft bis zu 10000 Kommunionen gespendet worden seien. Diese Ausstellung soll den Wert des Buches nicht verkleinern: der Reichtum an kulturgeschichtlichen und volkskundlichen Tatsachen, den es in sich schließt, kann auch nicht andeutungsweise geschildert werden. Die wichtigsten Stichworte sind in einem sorgfältig gearbeiteten Register erfaßt.

München Joseph Staber

Kirchenrecht

Lenz, Hubert, *Die Kirche und das weltliche Recht.* Ein Handbuch für Geistliche und Kirchenvorstände. Köln, J. P. Bachem, 1956. Gr.-8°, 444 S. – Ln. DM 28,–.

Der Titel verführt dazu, in dem Buch mehr finden zu wollen, als es bietet. Wie in dem Vorwort gesagt wird, ist es dem Vf. darum zu tun, die „Stellung des Geistlichen im Rechtsleben, seine Stellung in der Welt" zu beleuchten, ein Anliegen, dem der gleiche Vf. mit seiner Schrift *Der*

katholische Geistliche im weltlichen Recht (Trier 1932) nachgegangen war. Das neue Buch ist eine erheblich vermehrte und veränderte Neuauflage der älteren Schrift. Dabei geht die Mehrung des Inhaltes zu einem guten Teil auf den Abdruck staatlicher Gesetze und Gerichtsentscheidungen zurück, die teils mit, teils ohne eigene Würdigung laufend in den Text eingebaut sind. Nicht alles, was des Abdruckes gewürdigt wurde, kann noch als geltendes Recht angesehen werden, anderes ist zum wenigsten zweifelhaft. Zudem ist nicht alles erfaßt, selbst nicht aus dem Bereich des vom Bund neu gesetzten Rechtes. Übersehen wurde, daß die Verwaltung des Ortskirchenvermögens in Bayern nicht mehr auf der Kirchengemeindeordnung vom 24. 9. 1912 beruht. Das bayerische Stiftungsgesetz v. 26. 11. 1954 hat die KGO und das Gesetz über die ortskirchlichen Vertretungskörper vom 21. 12. 1921 aufgehoben und damit einer rein kirchlichen Ordnung Platz gemacht, die in vorläufiger Form am 21. 1. 1955 veröffentlicht worden ist.

Wenn der Vf. bekennt, nicht alle Einzelfragen „tiefgründig und wissenschaftlich" untersuchen zu können, so hätte man doch eine wissenschaftlich ausreichende Behandlung der wichtigeren Fragen erwarten dürfen. Die knappe Skizzierung des Verhältnisses von Kirche und Staat ist unzulänglich und die dazu angegebene Literatur antiquiert. Auf den Wandel, der im Verhältnis von Kirche und Staat seit Weimar eingetreten ist, wird erst später bei Einzelfragen eingegangen. In der Schulfrage wird das verfassungsmäßig gewährleistete Elternrecht nicht ausreichend gewürdigt. In diesem Zusammenhang fehlt ein näheres Eingehen auf Art. 23 RK, doch wohl nicht im Hinblick auf den noch schwebenden Konkordatsprozeß. Gegenüber der noch nicht rechtskräftig entschiedenen Tanner Strafsache hat der Vf. diese Zurückhaltung nicht gezeigt. Die Mitteilung neuer Materialien zu § 67 Abs. 2 PStG kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Vf. keinen Versuch unternommen hat, die von der Heilssendung der Kirche her gegebene Haltung zu würdigen. Die Meinung, Art. 26 RK stelle klar, „daß grundsätzlich die zivile Trauung vor der kirchlichen Einsegnung der Ehe stehe" (S. 71), ist unbegründet und widerspricht jedenfalls der Auffassung des kirchlichen Vertragspartners. Die Darstellung des religiösen Erziehungsrechtes läßt zu wünschen übrig. Mit diesen Hinweisen, die nur beispielhaft sein wollen, soll nicht verkannt werden, daß andere Fragen (z. B. das Haftungsrecht) angemessen behandelt worden sind. Im ganzen aber muß leider festgestellt werden, daß sich der Vf. mit diesem Buch überfordert hat und den Geistlichen und Kirchenvorständen, denen er eine Handreichung bieten wollte, keinen Dienst erwiesen hat.

München Klaus Mörsdorf

Kotsonis, Hieronymus I., *Die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus.* Nach dem kanonischen Recht der orthodoxen Kirche des Ostens. (griech.) Athen, im Selbstverlag des Verfassers, 1956. 8°, 69 S. – Kart. Drachmen 20,–.

Ausgehend von den Grundlehren der alten Kirche, daß beide Stände der Christenheit, Klerus und Laienwelt, gleichermaßen die Kirche Christi bilden und ihr, wenn auch in verschiedener Weise, dienen, untersucht K. zunächst die Merkmale des Unterschieds zwischen Klerus und Laienstand und wiederum die Unterschiede innerhalb des Laienstandes (Männer, Frauen, der Kaiser und die Privilegien der letzteren) nach den alten Kanones, um dann die rechtliche Stellung der Laien in den verschiedenen Lebenskreisen der orthodoxen Kirche in ihrer Entwicklung durch die Jahrhunderte hindurch bis heute an Hand der Quellen zur Darstellung zu bringen: den Anteil der Laien an der Sakramentenspendung, an der christlichen Unterweisung und an der kirchlichen Verwaltung (Wahl und Weihe der Bischöfe und des Patriarchen, Teilnahme an den kirchlichen Synoden, an der kirchlichen Finanzverwaltung in der Diözese wie in den Pfarrgemeinden, schließlich an der Gerichtsbarkeit). Der Verfasser versäumt nicht, hiebei seinen Blick, wie auf die Zeit nach 1453, so auch auf die benachbarten orthodoxen Patriarchate zu werfen; er schenkt insbesondere auch der byzantinischen Epoche als einer für die Entwicklung entscheidenden Phase seine Aufmerksamkeit, indem er die Belege sorgsam zusammenträgt und einleuchtend interpretiert. Bei solcher Betrachtungsweise ergibt sich, daß das Laienelement im Laufe der Zeit immer mehr von der Mitwirkung am lebendigen Wirken in der Kirche ausgeschaltet worden ist und daß dies auf griechischem Gebiet vielfach in stärkerem Ausmaße der Fall war als in den angrenzenden Patriarchaten. Der Verfasser, ein Vertreter der christlichen Laienwelt in Griechenland, erhebt auf Grund dieses Befundes seine warnende und mahnende Stimme an den Klerus seiner Kirche, seine im Laufe der Zeit zu einer Machtposition entwickelte Stellung zugunsten stärkerer Beteiligung des Laienelements zu lockern, wenn der Geist der Kirche Christi keinen Schaden leiden soll.

München Franz Dölger

Muratidis, Konstantinos Dor., *Der mönchische Gehorsam in der alten Kirche. Beitrag zur Geschichte des kanonischen Rechts der orthodoxen Kirche (griech.).* Athen, im Selbstverlag des Verfassers, 1956. Gr. -8°, 123 S. – Kart. Drachmen 25,–.

Der Verfasser dieser Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität Thessalonike hat sich das Ziel gesetzt, den Gehorsam als eine

der wesentlichen, ideellen Grundlagen des Mönchtums in frühchristlicher und frühbyzantinischer Zeit (bis etwa zum 6. Jh.) theoretisch und in seiner geschichtlichen Erscheinung darzustellen sowie die Formen seiner Entwicklung vom Wüstenvätertum zum klösterlichen Mönchtum, von seiner evangelischen, pneumatischen Stufe bis zu seiner juristischen Regelung durch die kirchliche und weltliche Gesetzgebung zu verfolgen. Die Konzeption des mönchischen Gehorsams durchläuft in dieser Zeit mehrere Stufen: ausgehend von dem Bewußtsein, daß Christus durch seinen Gehorsam dem göttlichen Vater gegenüber den verhängnisvollen Ungehorsam der Stammeltern gesühnt und die Erlösung gebracht hat, entsteht aus der Weisung der Hl. Schrift und aus der Nachfolge Christi zunächst jener Entschluß zur Aufopferung des eigenen Willens auf dem Altar der göttlichen Gerechtigkeit, der die ersten Einsiedler hinaustrieb in die Wüsten des Ostens; es folgte sodann die Unterwerfung des nach dem vollkommenen Leben strebenden Novizen seinem geistlichen Vater (Abbas) gegenüber, der den jungen, sich seiner Unfähigkeit zur Erlangung der Selbstheiligung bewußten Schüler durch den aus seinem Munde strömenden „Logos" erzieht; und schließlich der Gehorsam des Mitgliedes einer Mönchsgemeinde seinem Abte gegenüber, ein Gehorsam, der nun schon durch ein an Christus gerichtetes Gelübde unlöslich bindet und von dem M. – wovon ich mich nicht habe überzeugen können – annimmt, daß es schon in der Mönchsgemeinde des hl. Pachmios gefordert worden sei; die Regeln des hl. Basileios setzen aber dann in der Tat ein solches Gelübde voraus und es ist dann in der weiteren Entwicklung auch der Ansatzpunkt zu einer immer genaueren gesetzlichen Regelung der Gehorsamspflicht des Mönches gegenüber seinem klösterlichen Oberen. Der Verfasser zieht außer Basileios den 6. Kanon des Konzils von Chalkedon (451) und die Novellen Justinians heran. Die juristischen Fragen der Beibehaltung einer, wenn auch beschränkten, Rechtsfähigkeit im Rahmen dieser klösterlichen Gehorsamspflicht, die Fragen des Klosterwechsels, der Beschränkung der Befehlsgewalt des Abtes durch die bischöfliche Aufsicht, des Umfanges der Gehorsamspflicht, der Unwiderruflichkeit des Gelübdes sowie der rechtlichen Folgen des Ungehorsams werden von M. in den Schlußkapiteln sorgsam erörtert.

Die Arbeit zeichnet sich aus durch gewissenhafte Heranziehung der Quellen (die Apophthegmata Patrum bilden eine besonders reiche Fundgrube für Belege aus dem Wüstenmönchtum), durch eine in ostkirchlichen Untersuchungen solcher Art seltene, umfassende, kritische Berücksichtigung der ausgedehnten westlichen Literatur, durch Klarheit der Gedankenführung und übersichtlichen Aufbau der Darstellung. Sie kann als willkommener, unsere Kenntnis des östlichen Mönchtums in erfreulicher Weise präzisierender Beitrag zur Geschichte dieser Institution bezeichnet werden.

München Franz Dölger

Mayer, Suso, OSB, *Neueste Kirchenrechts-Sammlung.* Die Gesetze der Päpste, die authentischen Auslegungen der kirchlichen Gesetze und die anderen Erlasse des Heiligen Stuhles seit Erscheinen des Codex iur. can. (1917) gesammelt, nach den Kanones des Cod. iur. can. geordnet und ins Deutsche übersetzt. 3 Bde. Freiburg i. Br., Verlag Herder, 1953, 1954 und 1955. Band I: 1917–1929. Gr.-8°, VI und 566 S. Band II: 1930-1939. VI und 632 S. Band III: 1940–1949. VI und 512 S. – Die einzelnen Bände: Ln. DM 36,–, 42,– und 38,–.

Mit dem Codex Iuris Canonici wurde, wie es Sinn und Zweck einer Kodifikation ist, ein „unicus fons" des kanonischen Rechtes geschaffen. Man gab sich dabei nicht der trügerischen Hoffnung hin, daß der CIC die einzige Quelle des kanonischen Rechtes bleiben werde, vielmehr war ausdrücklich vorgesehen, daß Änderungen, die sich als notwendig erweisen würden, in den CIC eingebaut werden sollten. Abgesehen von zwei Eingriffen in den Text des CIC (cc. 1099 §2 2319 §1 n. 1), die in den Jahren 1948 und 1953 erfolgten, und der Neufassung des Papstwahlgesetzes i. J. 1946, das dem CIC als Anhang beigegeben ist, hat sich aber an dem Text des Gesetzbuches nichts geändert. Das bedeutet keineswegs, daß die Rechtsentwicklung an dem CIC spurlos vorübergegangen sei. Im Gegenteil, die Kodifikation hat dem päpstlichen Gesetzgeber entscheidende Antriebe vermittelt, das kirchliche Recht weiter zu entwickeln.

An Sammlungen dieser neuen Rechtsquellen hat es bislang nicht gefehlt. Die von P. Suso Mayer veranstaltete „neueste Kirchenrechts-Sammlung" unterscheidet sich von den bisherigen grundlegend dadurch, daß sie eine vollständige Erfassung des Materials anstrebt und fast alle Texte in deutscher Übersetzung bietet. Sie hebt sich ferner ab durch die chronologische Anlage, wobei jedem der fast gleichstarken Bände ein Jahrzehnt zugewiesen ist. Nachdem mit dem dritten Band ein gewisser vorläufiger Abschluß erreicht ist – der nächste Band ist nach der Anlage des Werkes frühestens 1960 zu erwarten –, wird man fragen dürfen, ob die von dem Autor gewählte chronologische Ordnung für eine Sammlung des „neuesten Kirchenrechts" angebracht erscheint. Sie hat zweifellos für sich, daß sie – über die weiteren Jahrzehnte fortgeführt – eine lückenlose Sammlung des Materials ermöglicht und für den Rechtshistoriker immer wertvoller wird, je mehr sich die ersten Bände davon entfernen, das neueste Kirchenrecht zu bieten. Dieses Geschick teilt die Sammlung mit den „novissimae collectiones" älterer Zeiten. Der Vf. hat die Schwierig-

keit, welche die chronologische Anordnung für die Frage nach dem geltenden Recht mit sich bringt, wohl gespürt und suchte ihr dadurch abzuhelfen, daß in Band II und III vermerkt wird, ob zu einem Canon neues Material in den vorangehenden Bänden verzeichnet ist. Das ist sehr nützlich, enthebt den Benutzer aber nicht der Mühe, jetzt in zwei und bei weiterem Fortschreiten des Werkes in vielen Bänden nachzuschlagen, um Klarheit in einer bestimmten Frage zu gewinnen. Mit Rücksicht auf die praktische Zweckbestimmung der Sammlung wäre es m. E. zutreffender gewesen, den bis zur Jahrhundertmitte angefallenen Rechtsstoff in sachlicher Anordnung darzubieten, so daß die mit der chronologischen Darstellung gegebenen Schwierigkeiten erst die Ergänzungsbände getroffen hätte. Die chronologische Anordnung hat den weiteren Nachteil, daß die Rechtsentwicklung, die in den Entscheidungen zum CIC selbst liegt, nicht sichtbar gemacht wird. Bei einer Reihe von Canones (z. B. 1098, 1099, 1971) ist die Rechtsentwicklung evident. Eine systematische Verarbeitung hätte, was bisher allerdings in keiner Sammlung versucht worden ist, Anlaß gegeben, Entscheidungen, die überholt sind, als solche zu kennzeichnen.

Was den Stoff angeht, der in einer Kirchenrechtssammlung zu erfassen ist, bestehen erhebliche Schwierigkeiten, weil kirchliche Rechtsnormen nicht an einer bestimmten Form zu erkennen sind. Der Vf. hat den Kreis des zu erfassenden Stoffes sehr weit gezogen. Die wichtigsten Rundschreiben der Päpste und auch mehrere Papstansprachen (z. B. zum Katholikentag der Diözese Berlin am 17. 7. 1949, III 95f.) sind erfaßt. Ohne verkennen zu wollen, daß päpstliche Rundschreiben lehrhaften Charakters echte Rechtsnormen enthalten können und päpstliche Verlautbarungen jeder Art für die Auslegung des kirchlichen Rechtes bedeutsam sind, hätte man doch – allein schon mit Rücksicht darauf, daß Rundschreiben und Ansprachen in mehreren anderen Sammlungen bereits vorzüglich erfaßt und aufgearbeitet sind – eine stärkere Beschränkung erwarten dürfen. Die Aufnahme der Papstansprachen an die Sacra Romana Rota ist dagegen sehr zu begrüßen, weil sie namentlich dem kirchlichen Richter wertvolle Erkenntnisse vermitteln.

Die Entscheidungen der PCI sind vollständig erfaßt. Die Anführung erfolgt so, daß zunächst in Fettdruck der sachliche Inhalt kurz angegeben wird und darauf in deutscher Übersetzung der Wortlaut der Entscheidung folgt. In derselben Weise werden auch wichtigere Entscheidungen der Kardinalkongregationen mitgeteilt; es handelt sich dabei meistens, insbesondere bei den Entscheidungen der Konzilskongregation, um Entscheide in Einzelfällen, die nur Recht zwischen den Parteien schaffen, aber keine normative Kraft besitzen. Die Judikatur der SR Rota, aus der für die Entwicklung des Eherechts (z. B. c. 1087) manches zu erheben wäre, ist nicht ausgewertet worden. Die fettgedruckten Inhaltsangaben der angezogenen Entscheidungen erleichtern die Übersicht, sind aber wegen ihrer Kürze nicht immer leicht verständlich. Bei der hohen Bedeutung, die den CPI-Entscheidungen zukommt, hätte man wünschen dürfen, daß auch der lateinische Wortlaut mitgeteilt worden wäre. Der Gebrauchswert der Sammlung hätte dadurch erheblich gewonnen.

Man wird überhaupt fragen dürfen, ob es angebracht erscheint, die Texte grundsätzlich nur in deutscher Übersetzung zu bieten. Jede Übersetzung, mag sie auch noch so gut gelungen sein, ist eine Deutung und unterliegt der Gefahr, den Sinn des Originals zu verfehlen. Namentlich aus diesem Grunde hat es der Heilige Stuhl verboten, den CIC zu übersetzen, und wer die Fährnisse der kirchlichen Rechtssprache kennt, wird die Weisheit, die aus dem Übersetzungsverbot spricht, zu schätzen wissen. Es bedarf keiner Rede, daß der Wissenschaftler mit dem Originaltext arbeiten muß, und von den in der kirchlichen Gerichts- und Verwaltungspraxis tätigen Geistlichen wird man dasselbe erwarten dürfen.

Die starke Einarbeitung von Materialien, die man in einer Kirchenrechtssammlung kaum vermuten wird, und die Darbietung der Texte in deutscher Sprache dürften darauf hinzielen, weitere Kreise anzusprechen. Damit soll nicht verkannt werden, daß die von hohem mönchischem Fleiß zeugende Sammlung auch bei der wissenschaftlichen Arbeit wertvolle Dienste leisten wird.

München Klaus Mörsdorf

Gesellschaftslehre

Tappe, Friedrich, SJ, *Soziologie der japanischen Familie.* Grundanschauungen, Ethik und Recht des japanischen Familiensystems. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 2.) Münster, Aschendorff, o. J. (1955). Gr.-8°, 134 S. – Kart. DM 9,50; geb. DM 11,50.

Diese Arbeit ist nach der Angabe des Verfassers „der erste Versuch, die in den amtlichen Lehrbüchern für den Moralunterricht gelehrte, gleichsam offizielle Familienethik systematisch darzustellen, aus den Grundanschauungen des überlieferten Familiensystems heraus zu erklären und durch eine systematische Darstellung des gesetzlichen Familiensystems, des Familienrechts von 1898, ergänzend zu erläutern". Den Hauptgegenstand der Arbeit bilden Ethik und Recht der japanischen Familie in der Zeit

zwischen der Meiji-Reform von 1868 und dem Ende des zweiten Weltkrieges. Mit „Familie" ist hier nicht die im wesentlichen aus einem Elternpaar und seinen Kindern bestehende Kleinfamilie gemeint, wie sie in der westlichen Welt seit Jahrhunderten vorherrscht, sondern das „Haus", eine Art von patriarchalisch geleiteter Großfamilie, zu der auch Geschwister des Hausherrn, verheiratete Söhne mit ihren Frauen und Nachkommen und andere nahe Verwandte gehören. Bis zur Reform des Kaisers Mutsuhito oder Meiji hatte dieses Sozialgebilde seine wirtschaftliche Grundlage in landwirtschaftlichem Besitz, der im Stile eines feudalen Lehenssystems organisiert und gegen zu weit gehende Aufteilung durch staatliche Gesetze gesichert war. Wenn auch seitdem diese Grundlage durch wirtschaftliche Umwälzungen (Industrialisierung, Verstädterung, Anwachsen von Gewerbe und Handel) sich mehr und mehr geändert hatte bzw. durch gesetzgeberische Maßnahmen, wie das neue Bürgerliche Gesetzbuch von 1898, geschmälert worden war, so blieben doch uralte, in der konfutsianischen Ethik formulierte und das großfamiliale Zusammenleben tragende Ideen noch sehr wirksam, vor allem die Idee der Pietät gegen die Ahnen, die Eltern und insbesondere gegen den Hausherrn. Ihm kam eine betont vaterrechtliche Vorrangstellung zu, die zwar durch das neue Bürgerliche Gesetzbuch von 1898 stark eingeschränkt, in den offiziellen Lehrbüchern für den Moralunterricht jedoch noch festgehalten wurde. Hier wurden ihm immer noch entscheidend in das Leben der einzelnen Hausangehörigen eingreifende Rechte und Aufgaben zugeschrieben. Freilich kamen ihm diese patriarchalischen Vollmachten nicht als einem mächtigen Individuum zu, sondern als dem Vertreter des „Hauses". Noch in einem bis zum Ende des zweiten Weltkrieges maßgebenden amtlichen Morallehrbuch hieß es: „Grundlage des Lebens unseres Volkes ist nicht, wie in Europa, das Individuum, noch sind es die Ehegatten, sondern das Haus. Das Leben des Hauses ist nicht nur eine horizontale Beziehung, wie sie zwischen Gatten und Geschwistern besteht, seine Wurzel und sein Stamm bildet die kubische Beziehung von Eltern und Kindern. Auf der Grundlage dieser Beziehung von Eltern und Kindern entsteht eine Gemeinschaft, in der sich die nahen Verwandten gegenseitig beistehen und helfen und nach dem Muster unseres Staatswesens unter dem Hausoberhaupt zu einem harmonischen Ganzen verschmelzen. Das ist das Haus unseres Landes. Infolgedessen ist das Haus nicht eine Gruppe, die sich ganz auf der Grundlage des Nutzens zusammengeschlossen hat, noch ist es etwas, das auf der Grundlage individueller gegenseitiger Liebe gebildet worden ist; es hat zur Grundlage die natürliche Beziehung von Gebären und Geborenwerden, zum Mittelpunkt die ehrfürchtige Liebe (der Kinder) und die gütige Liebe (der Eltern). Es ist der Ort, dem alle Menschen an erster Stelle mit ihrem Geborenwerden ihr ganzes Schicksal anvertrauen. Das Leben des Hauses unseres Landes erschöpft sich nicht in dem Leben der gegenwärtigen einen Familie von Eltern und Kindern, es beginnt bei den fernen Vorfahren und wird ewig durch die Nachkommen fortgesetzt."

Eine solche Auffassung läßt sich aber auf die Dauer nur in einer statischen und das heißt: ständischen Gesellschaftsordnung verwirklichen; denn nur in ihr ist jene Stabilität und Kontinuität des „Hauses" als eines die Individuen lange überdauernden und von ihren individuellen Neigungen und Wünschen unabhängigen Gebildes möglich. Jede Ständeordnung aber ist Herrschaftsordnung. Ohne einen herrschenden Stand, der den übrigen Ständen ihre Stelle und Bedeutung zuweist, löst sich das ganze soziale Stufengefüge auf. Darauf haben Soziologen wie z. B. Hans Freyer, Franz Steinbach und Wilhelm Schwer hingewiesen. Durch die neuere abendländische Geschichte wird es bestätigt. Im Maße des Erstarkens des Individualitätsbewußtseins und des Empfindens für Wert und Würde des Einzelnen und seiner Selbstentscheidung tritt an die Stelle einer aristokratisch bestimmten statischen Sozialstufung ein demokratisch-dynamisches Sozialsystem, dessen letzte Einheiten nicht mehrpersonale Gebilde, sondern Individuen sind, die gleiche Grundrechte und Startbedingungen und die Freiheit zu sozialen Zusammenschlüssen nach Neigung und individueller Wahl für alle verlangen. Tappe weist darauf hin, daß die gesetzliche Aufhebung des Haussystems und die Abschaffung des Moralunterrichtes, der die alten Ideale der patriarchalischen Autorität, der überindividuellen pietätvollen Bindung an das „Haus" und die Ahnen pflegte, in den Jahren 1947 und 1948 unter dem Druck der westlichen Siegermächte erfolgte. Aber das war wohl nur eine gewaltsame Beschleunigung einer Entwicklung, die ohnehin im Gange war. Selbstverständlich haben die überkommenen Anschauungen und Gewohnheiten des Familienlebens im wirklichen Verhalten des Volkes, zumal des großen Teiles, der auf dem Lande wohnt, noch nicht alle Kraft verloren. Aber es ist von Bedeutung, daß nun in weiten Kreisen der japanischen Bevölkerung eine Ratlosigkeit und Unsicherheit eingetreten ist. Der Verfasser sieht die tiefste Ursache dafür in dem Umstande, „daß der überkommenen japanischen Sittenlehre eine klare, rationale Begründung und Normierung fehlt". Die Selbstverständlichkeit der „überkommenen, schönen Sitte" ist durch den Ansturm neuer Ideen erschüttert. Für die neuen Ideen der Würde und Achtung des sich frei entscheidenden Individuums, der wesentlichen Gleichheit der Geschlechter und der Demokratisierung der ganzen Sozialordnung fin-

den sich in den religiösen Traditionen des Buddhismus und des Shintoismus sowie in der konfutsianischen Ethik keine Begründungen. Das Christentum mit seinen Lehren von Wert und Würde jedes Einzelmenschen und der freien Gewissensentscheidung, von der natürlichen und übernatürlichen Gotteskindschaft und der darin wurzelnden Brüderlichkeit und Genossenschaftlichkeit könnte dem japanischen Volke heute an seinem Scheidewege ethische Klarheit und Sicherheit geben.

So ist es sinnvoll, daß der Verfasser im Schlußabschnitt einen Vergleich zwischen der Ethik des japanischen Haussystems und der katholischen Sittenlehre zieht. Allgemein formulierend kann man mit dem Verfasser sagen, daß die natürlich-ethischen Gesinnungen der Pietät, der Solidarität und der selbstlosen Sorge für Kinder, Anvertraute und Untergebene, die im „Haussystem" eine so große Rolle spielten, auch in der übernatürlich begründeten Ethik des Christentums einen hohen Rang einnehmen. Aber die christliche Ethik zeigt in viel deutlicherer Weise auch die Grenzen der elterlichen Autorität. Sie ergeben sich vor allem aus der Würde des der sittlichen Selbstentscheidung fähigen Individuums und aus der unmittelbaren Hinordnung jeder menschlichen Person zu Gott; denn der Mensch geht seiner objektiven Bestimmung nach nicht darin auf, Familienangehöriger und Staatsbürger zu sein. Es ist zu begrüßen, daß der Verfasser am Schlusse, wenn auch nur kurz, darauf hinweist, daß auch und gerade im Lichte der christlichen Ethik verschiedene Formen des familialen Zusammenlebens je nach Zeitverhältnissen sinnvoll, geboten und ethisch werthaltig erscheinen können – innerhalb einer Variationsbreite, die durch einige immer gültige Grundsätze naturrechtlicher Art begrenzt ist.

Es wäre gut gewesen, wenn der Verfasser seine Darstellung durch einige Querverbindungen in größere geschichtliche Zusammenhänge gerückt hätte. Die Ethnologie kennt die patriarchalische Großfamilie als ein Gebilde, das, wie schon vor 60 Jahren Ernst Große (*Die Formen der Wirtschaft und die Formen der Familie*, 1896) und nach ihm die Wiener Schule in vielen Arbeiten gezeigt haben, schon bei den nomadischen Großhirtenvölkern auf der Stufe der sogenannten „Primärkulturen" (Wilh. Schmidt) ausgebildet wurde. Die biblischen Berichte geben uns anschauliche Beispiele aus späterer Zeit. Als Ursprungsgebiet der in großfamilialen Formen lebenden Hirtenvölker nimmt man die südsibirische Steppe an. Nach der letzten Eiszeit (vor ca. 20000 Jahren) haben diese Völker durch Unterwerfung und Überlagerung und bei zunehmender Vermischung mit deren Wirtschafts- und Kulturformen die ersten Großstaaten gebildet mit einem vielstufigen Lehensrecht und einer geburts- und herrschaftsständischen Sozialordnung (vgl. außer Wilh. Schmidt auch Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart* I, 1950). Zu diesem Stil paßte denn auch die patriarchalisch-großfamiliale Form, die wir außer in Japan eben doch bei vielen alten Hochkulturvölkern finden und übrigens auch heute noch bei einigen primitiven Völkern im Tibet, in der Mongolei, bei arabischen Beduinen und bei manchen Stämmen in Südafrika. Es wäre dem Sinnverständnis sehr gedient, wenn der Verfasser in dem einleitenden geschichtlichen Abschnitt nicht nur von Japan gesprochen, sondern einige früh- und weltgeschichtliche Zusammenhänge kurz aufgezeigt hätte, damit der welt- und kulturgeschichtlich wenig unterrichtete Leser nicht den Eindruck erhält, die patriarchalische Großfamilie sei ein Unikum der japanischen Geschichte.

Einen anderen Mangel sieht der Referent in der unkritischen Bezeichnung der alten japanischen Stände, wie Adel, Ritter, Bauern, Kaufleute als „Klassen". In der neueren Soziologie gelten „Stände" und „Klassen" als sehr verschiedene Dinge. Auch angesehene Vertreter der katholischen Soziallehre haben sich diese Unterscheidung zu eigen gemacht. Dazu vergleiche man z. B. die einschlägigen Artikel von G. Gundlach im „Staatslexikon" der Görresgesellschaft (5. Aufl.) und in den „Beiträgen zu einem Wörterbuch der Politik" von O. v. Nell-Breuning. Es dient nicht einer begrifflich geklärten Sozialerkenntnis, wenn man diesen Unterschied übergeht, und wie K. Marx nur von „Klassen" oder wie O. Spann nur von „Ständen" spricht. Distinguendum est! Diese Forderung ist für uns um so leichter zu erfüllen, als die deutsche Sprache – im Gegensatz etwa zum angelsächsischen, zumal zum amerikanischen Sprachgebrauch – für diese beiden verschiedenen Sozialgebilde auch verschiedene Bezeichnungen bereit hält (vgl. meinen Vortrag „Geburtsstände und Leistungsgemeinschaften in der katholischen Soziallehre des Mittelalters und der Gegenwart". Bonner akademische Reden. Bonn 1953, Heft 10).

Schließlich sei noch ein kritisches Wort zum Titel der Arbeit gesagt. Die Darstellung ethischer Leitsätze und positiv-rechtlicher Normen und Bestimmungen kann man wohl als eine Aufgabe der „Sozialwissenschaften" im weitesten Sinne des Wortes bezeichnen; aber es empfiehlt sich nicht, hier von „Soziologie" zu sprechen. Im Hinblick auf die anderwärts gewonnene Klärung in dem wissenschaftstheoretischen Streit um die Frage „Was ist Soziologie?" sollten auch Vertreter der katholischen Soziallehre sich dem genaueren Sprachgebrauch anschließen, der unter „Soziologie" nicht jede Forschungsarbeit versteht, die sich irgendwie – normativ oder deskriptiv, geschichtlich oder typisierend beschreibend, statistisch addierend oder um Wesensanalysen bemühend – mit dem menschlichen Zusammenleben befaßt. Sonst

sind wir, vielleicht ohne es recht zu wissen, doch noch im Gefolge jener Männer, die vor Jahrzehnten die „Soziologie" als die Universalwissenschaft vom menschlichen Zusammenleben überhaupt auffaßten und propagierten. Selbst in Nordamerika, wo man im allgemeinen nicht geneigt ist, sich so tief in wissenschaftstheoretische Methodenfragen einzulassen wie bei uns, macht man einen Unterschied zwischen social sciences, sociology und social theory. Weithin besteht auch bei uns unter den zuständigen Wissenschaftlern Übereinstimmung darin, daß Darstellung des von einem Volk bejahten Ethos oder der in einem Staate geltenden Rechtssätze nicht Soziologie, sondern beschreibende Ethik bzw. beschreibende Rechtswissenschaft ist. Die Soziologie aber, die nicht mehr Universalwissenschaft, sondern eine sich auf eine bestimmte Aufgabe und Methode bescheidende Einzelwissenschaft sein will, hat das Ziel, das wirkliche Verhalten der Menschen in den verschiedenen Bereichen ihres Zusammenlebens einzelempirisch und auch typisierend zu beschreiben. Das wirkliche Sozialverhalten weicht nicht selten ab von den in einem Volke als gültig anerkannten ethischen Normen und den in den Gesetzbüchern formulierten Weisungen. Gerade die Abweichungen des wirklichen Verhaltens und die Gründe dafür sind u. a. ja eine interessante Aufgabe der Soziologie. Genau genommen müßte die Arbeit des Verfassers nicht „Soziologie der japanischen Familie" heißen, sondern den Untertitel „Grundanschauungen, Ethik und Recht des japanischen Familiensystems" als Haupttitel tragen. Berechtigt wäre dann als Untertitel „Ein Beitrag zur Soziologie der japanischen Familie". Ethik und Rechtswissenschaft sind nicht Soziologie, aber viele ihrer Aussagen sind soziologisch relevant. Das gilt auch von der gründlichen und wertvollen Darstellung, die uns Tappe von Ethik und Recht der japanischen Familie gegeben hat.

München Nikolaus Monzel

Verschiedenes

Dufay, François, MEP, *Gesetz und Taktik des kommunistischen Kirchenkampfes.* China als Modell. Deutsche Bearbeitung von Josef Stierli. Frankfurt a. M., Knecht, 1956. Kl. -8°, 260 S. – Ln. DM 10,80.

Wer dieses Buch aufmerksam gelesen hat, wird sich nicht wundern, daß es schon bis 1954 neun Auflagen erlebt hat und daß es in verschiedene Sprachen übersetzt worden ist. Und doch, das Buch will nicht eine neue Arbeit über den Dialektischen Materialismus sein, auch nicht die Literatur über die Kirchenverfolgung vermehren, sondern die Absicht des Verfassers ist, den Gebildeten und einfachen Menschen zu zeigen, daß sich die christliche Ideologie und die kommunistische Ideologie gegenseitig kontradiktorisch ausschließen, daß es hier keine Versöhnung gibt, keine Koexistenz und kein Paktieren, daß alle Zickzackwege der konkreten Kirchenverfolgung auf die kommunistische Ideologie zurückgehen und von dort ihren Ausgang nehmen. Dabei werden die gewohnten praktischen Prinzipien angewandt: „Klassenkampf" – die Kirche durch die Kirche zerstören; „der Mensch wandelt sich" – die Menschen von der christlichen Weltanschauung zur kommunistischen Weltanschauung umerziehen; „das Denken tun und das Tun denken" – der kommunistische Monolith zwischen Lehre und Praxis.

Das Buch teilt sich in drei Teile: 1. Die kommunistische Weltanschauung, 2. Die Taktik der Verfolgung, 3. Die Verteidigung und der Sieg der Christen. Die Stärke des Verfassers liegt wohl darin, daß er klar, anschaulich und doch tief sein philosophisch-praktisches Problem behandelt. Die Klarheit und Augenscheinlichkeit, mit der der Autor die Dinge sieht, wird auch dem Leser weitergegeben. Von den Erfahrungen der Vergangenheit belehrt, weist der Verfasser hin auf Gefahren, die den Christen „der freien Welt" drohen können. Christen gleichen manchmal faulen Äpfeln, die am Baume hängen geblieben sind, weil niemand am Baume gerüttelt hat. Das Verständnis des Buches wird sehr erleichtert durch die Zusammenfassungen nach den einzelnen Kapiteln. Es werden Winke gegeben, wie man sich zeitgemäß ausrüsten muß, um dem Kommunismus standzuhalten und ihn siegreich zu überwinden. Der Verfasser lebt in der tiefsten Überzeugung der Sieghaftigkeit des Christentums gegenüber dem Kommunismus. Und mit Recht. Man würde wünschen, daß einzelne Punkte, die bloß angedeutet sind, mehr ausgeführt würden. Die Kirche hat doch schon öfters schwierige Perioden durchlebt. Aber die Kirchengeschichte belehrt uns, daß in der Kirche das Potenzial fast immer das gleiche bleibt: Friede und rasche Ausbreitung, aber Rückgang des Heldentums; dann wieder Verfolgung und Abfall, hohe Heiligkeit, Charismen und Martyrium. Vergleichen wir die Zeit der Verfolgung vor Konstantin mit der Zeit des Friedens nach Konstantin.

Es werden endlich mit wenigen Worten die Stoßkraft und erstaunlichen und durchschla-

genden Erfolge der Legio Mariae im Kampfe gegen den Kommunismus erwähnt. Ohne Bedenken darf man heute schon sagen: Die Überwindung des Kommunismus ist an die Verehrung der Gottesmutter geknüpft. Es ist durchaus zu erwarten, daß die Kirchengeschichte einmal schreiben werde: Die Gottesmutter mit ihrem Unbefleckten Herzen hat den Kommunismus überwunden und besiegt.

Rom Josef M. Schweigl

Stierli, Josef, *Sie gaben Zeugnis.* Lebensbilder christlicher Propheten. Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1956. 8°, 165 S. – Ln. DM 8,60.

Das Prophetentum des Alten Bundes als Träger einer direkten, nicht durch Amt und Institution vermittelten göttlichen Berufung ist im Neuen Testament nicht erloschen, sondern durch das Pfingstereignis, das ja ausdrücklich als Erfüllung der Prophetie Joels von der Geistausgießung „über alles Fleisch" verstanden wird, erst zur Vollendung und Erfüllung geführt. So haben in der geistgewirkten Ordnung des Neuen Bundes immer auch die Charismatiker ihren Platz, die, ohne zur amtlichen Hierarchie zu gehören oder in ihrem ausdrücklichen Auftrag zu stehen, Träger einer göttlichen Botschaft werden, die Gott nur durch sie geben will. In der letzten Zeit hat vor allem Karl Rahner in einigen grundlegenden Untersuchungen darauf hingewiesen (vgl. neuerdings den Artikel über das Charismatische in der Kirche im Juniheft der „Stimmen der Zeit"). Josef Stierli gibt in seinem Buch einige Lebensbilder solcher Charismatiker des Neuen Bundes, lebendige und anschauliche Beispiele also zu den Überlegungen der Theologen. Er teilt die kurzen Lebensbilder in zwei Gruppen, je nach ihrer Bedeutung für das Leben der heutigen Christen. Zur ersten Gruppe gehören solche, deren Leben in seinem Materialen, Inhaltlichen für alle Christen von Bedeutung ist. Sie lebten nämlich religiöse Haltungen und Entscheidungen vor, die zu ihrer Zeit verdunkelt oder überhaupt noch nicht als solche gesehen waren. Nun sollten diese Haltungen durch das Leben dieser Menschen als bleibender und noch heute gültiger Ertrag in die Geschichte der Kirche eingehen. Zu dieser Gruppe rechnet Stierli Franz von Assisi als den Anwalt einer buchstäblichen Erfüllung des Evangeliums, Elisabeth von Thüringen als die Charismatikerin einer aus der Gottesliebe erwachsenden echten menschlichen Liebe, Ignatius von Loyola mit seinem Ideal des „Gott suchen in allen Dingen" als Lehrer einer christlichen Werktagsfrömmigkeit, Hieronymus Jaegen, den Mystiker im Direktionsbüro einer Bank und Stephanus als christlichen Streiter in seinem charismatischen Mut zum Zeugentod.

Die zweite Gruppe umfaßt die Menschen, die einen nur für ihre Zeit gültigen Auftrag hatten, für uns also nur im mehr Formalen ihrer Haltung Vorbilder sein können: in der restlosen und klaren Treue zu der ihnen von Gott gestellten Aufgabe, die für jeden Christen nach seinem besonderen Ruf verschieden ist, aber immer mit derselben Hingabe erfüllt werden will, wie wir sie in Stierlis Buch an Don Bosco, Father Flanagan, Lo Pa Hong, Katharina von Siena, Jeanne d'Arc und Bruder Klaus von Flüe sehen.

Man möchte diesem Buch viele gleichwertige zur Seite gestellt sehen. Es eröffnet uns einen Zugang zu dem eigentlichen Wesen der Heiligen und ihrer je einmaligen Botschaft in die Zeit – in erfreulichem Gegensatz zu jenem nun bald der Vergangenheit angehörenden Typ der Heiligengeschichtsschreibung, die die Heiligen nur als Musterfälle eines immer und überall gültigen Heiligkeitsideals darstellte, ohne das jeweils Einmalige und Neue ihrer Botschaft zum Vorschein kommen zu lassen.

München Wolfgang Seibel

Rosenberg, Alfons – Stählin, G. – Stählin, W., *Begegnung mit Engeln* (Dokumente religiöser Erfahrung). München-Planegg, Otto Wilhelm Barth-Verlag, 1956. 12°, 115 S. – Ln. DM 8,20.

In den letzten Jahrzehnten sind wir Zeugen einer wahren Invasion von „Engeln" geworden. In Dichtung, Film, Reklame tauchen ganze Scharen solcher verführerischer, dämonischer oder machtlüsterner Wesen auf, die jedoch nichts von dem reinen, klaren Wesen der Engel an sich tragen, wie es uns die Hl. Schrift schildert. Dort sind es große, machtvolle Gestalten, hier nur verniedlichte, versüßlichte oder dämonisierte Karikaturen. So ist es an der Zeit, daß das theologische Interesse wieder lebendig wird, das gerade in der evangelischen Theologie seit Luthers entschiedener Ablehnung jeder Engelverehrung fast erloschen war. Die evangelische Akademie Tutzing veröffentlicht nun in dem hier angezeigten Bändchen drei Vorträge, die auf einer Engeltagung gehalten wurden und dort viele Beachtung gefunden haben. Sie geben einen alle wesentlichen Aussagen umfassenden Umriß einer biblischen Engelkunde.

Der erste Beitrag („Die Engel im Alten Testament") stammt von Alfons Rosenberg, der zweite („Christus und die Engel") von G. Stählin. Sie sammeln und deuten die Aussagen der Schrift über Wesen und Wirken der Engel. Beide unterscheiden eigentliche Kultengel, die als Liturgen des himmlischen Gottesdienstes erscheinen und schon von Erik Peterson in seinem „Buch von den Engeln" vorzüglich geschildert und gedeutet wurden, und Engel, die als Boten Gottes in die Welt hinein wirken. Diese Botenengel bilden den eigentlichen Inhalt der beiden Aufsätze. Sie wirken in der Welt als Gesandte Gottes. Ihr Dienst gilt dem Aufbau

und der Vollendung des Reiches Gottes. Jedes Ereignis, das aus dem Dienst der Engel hervorgeht, ist ein Beitrag zum Kommen und Wachsen des Reiches. Darum erscheinen sie an allen wichtigen Punkten der Heilsgeschichte. Im Alten Testament sind sie „die adventlichen Boten der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus" (S. 23). Im Neuen Testament vermitteln sie den Menschen die Botschaft Gottes und deuten ihnen (an Ostern und Himmelfahrt) das jenseitige Geschehen. Im Auftrag des erhöhten Christus lenken sie das Wachsen der Kirche und sind schließlich Vollstrecker der letzten Dinge und Begleiter Christi bei seinem endzeitlichen Kommen. Sie gehören zu Gott und seinem Wirken „wie ein Sonnenstrahl zur Sonne" (S. 14). Sie manifestieren die Nähe Gottes, sein Herablassen zu den Menschen.

Im dritten Beitrag („Der Engel in unseren Tagen") sucht Landesbischof W. Stählin die Botschaft von den Engeln für unsere heutige Zeit fruchtbar zu machen. Theologisch dürfte dieser Aufsatz der gewichtigste von allen sein, da er anhand der Aussagen der Hl. Schrift die Bedeutung der Engelverehrung für unser Gottesverhältnis herausstellt. Er weist darauf hin, daß in der Botschaft von den Engeln der Begegnungscharakter des Glaubens deutlich wird: Wo Gott ausschließlich als transzendentes, weltjenseitiges Wesen gesehen wird, oder wo er als rein immanente „Tiefenschicht der Wirklichkeit" dem Menschen jederzeit verfügbar gedacht wird, haben Engel als göttliche Boten keinen Platz. Wo Engel wirken, ist der transzendente Gott dem Menschen gnädig nahe geworden. Beides hebt der Engel Botendienst hervor, Ferne und Nähe Gottes in einem. So kommt es zu einer echten Mittlerschaft zwischen Gott und Mensch. Stählin weist sehr nachdrücklich darauf hin: Es gibt nicht nur ein „Zwischen", das trennt, sondern auch ein „Zwischen", das verbindet. Der Engel entzweit nicht, er tritt nicht störend zwischen den Menschen und seinen Gott. Er dient Gott und den Menschen, ihnen als Mittler zur Seite stehend. Hier zeigt es sich, wie eng das neuerwachte Interesse an den Engeln mit einem neuen Verständnis für echte Heilsvermittlung zusammenhängt!

München Wolfgang Seibel

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Augustinus, Aurelius, *Die wahre Religion.* Übertr. v. C. J. Perl. Paderborn, Schöningh, 1957. 8°, XXVI u. 133 S. – Ln. DM 9,60.

Bachofen, J. J., *Der Mythus von Orient und Occident.* Eine Metaphysik der alten Welt. Mit einer Einl. v. A. Baeumler. Hrsg. v. M. Schroeter. München, Beck, 1956. Gr.-8°, CCXCIV u. 628 S. – Ln. DM 56,—.

Bauer, Robert, *Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan.* Regensburg, Pustet, 1955. 8°, 139 S. – Kart. DM 6,50.

Beumer, Joh., S. J., *Auf dem Wege zum Glauben.* Eine kath. Apologetik für Laien. Frankfurt a. M., Knecht, 1956. Kl.-8°, 176 S. – Ln. DM 7,80.

Bitter, Wilh. (hrsg. v.), *Heilen statt strafen.* Ein Tagungsbericht. Göttingen, Verlag für medizinische Psychologie, 1957. 8°, 375 S. – Pappband DM 12,80.

Blondel, Maurice, *Das Denken.* 2 Bde. Übersetzung von Robert Scherer. Freiburg-München, K. Alber, 1953/56. Gr.-8°, XXXII u. 389 bzw. X u. 456 S. – Ln. DM 24,80 und 28,—.

Bollnow, O. Friedr., *Das Wesen der Stimmungen.* Dritte durchgesehene und erweiterte Auflage. Frankfurt a. M., Klostermann, 1956. 8°, 268 S. – Kart. DM 14,50.

Bornkamm, Günther, *Jesus von Nazareth.* (Urban-Bücher, 19.) Stuttgart, Kohlhammer, 1956. Kl.-8°, 214 S. – Kart. DM 3,60.

Brocke, Karl, *Das Vaterunser.* Das Gebet der Gotteskinder. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1956. 8°, 152 S. – Ln. DM 6,70.

Chenu, M. D., *Die Arbeit und der göttliche Kosmos.* Versuch einer Theologie der Arbeit. Übersetzt und eingeleitet von K. Schmitt. Mainz, Grünewald, 1956. 8°, 184 S. – Ln. DM 7,60.

Dessauer, Friedrich, *Streit um die Technik.* Frankfurt a. M., Knecht, 1956. 8°, 472 S. – Ln. DM 17,80.

Egenter, Richard, *Die Aszese des Christen in der Welt.* Überlegungen zum rechten Ansatz unserer Aszese. Ettal, Buch-Kunstverlag, o. J. (1956). 8°, 236 S. – Ln. DM 8,70.

Eliade, Mircea, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik.* Zürich und Stuttgart, Rascher, 1957. Gr.-8°, VIII u. 472 S. – Ln. DM 29,50.

Foerster, Friedrich Wilhelm, *Politische Ethik.* Vierte neubearbeitete und erweiterte Auflage. Recklinghausen, Paulus, 1956. 8°, 344 S. – Ln. DM 19,80.

Foerster, Werner, *Neutestamentliche Zeitgeschichte.* Zweiter Halbband: Das römische Weltreich zur Zeit des Neuen Testaments.

Hamburg, Furche, 1956. 8°, 295 S. – Ln. DM 12,80.

Gelin, Albert, *Die Botschaft des Heils im Alten Testament.* Düsseldorf, Patmos, 1957. 8°, 108 S. – Ln. DM 8,80.

Goldbrunner, Josef, *Katechismusunterricht mit dem Werkheft.* 3 Teile. München, Kösel, 1956. Kl.-8°, 108, 113 und 126 S. – Kart. DM 4,80, 5,— und 4,40.

Häberlin, Paul, *Das Evangelium und die Theologie.* München/Basel, Reinhardt, 1956. 8°, 113 S. – Ln. DM 6,50.

Heim, Karl, *Glaube und Denken.* Philosophische Grundlegung einer christl. Lebensanschauung. 5. und neu durchgesehene Auflage. Hamburg, Furche, 1957. 8°, 229 S. – Ln. DM 12,80.

Herders Kleines Bildungsbuch. 3. Aufl. Freiburg 1957. 8°, XVI u. 844 S. 160 Bildtafeln und 100 Abb. im Text. – Ln. DM 14,50.

Hesse, Konrad, *Der Rechtsschutz durch staatl. Gerichte im kirchl. Bereich.* Zugleich ein Beitrag zur Frage des rechtl. Verhältnisses von Staat und Kirche in der Gegenwart. Göttingen, Schwartz & Co., 1956. Gr.-8°, XVII und 176 S. – Ln. DM 19,80.

Hollenbach, Johannes Michael, S. J., *Der Mensch als Entwurf.* Seinsgemäße Erziehung in technischer Welt. Frankfurt a. M., Knecht, 1957. 8°, 499 S. – Ln. DM 17,80.

Gerbert, Gustav, *Werkbuch der Kanzleiarbeit.* Dritter Teil: Der Osterkreis. Innsbruck, Tyrolia, 1957. Gr.-8°, 313 S. – Kart. DM 14,80.

Kellerhals, Emanuel, *Der Islam.* 2., durchgesehene Aufl. Basel und Stuttgart, Basler Missionsbuchhandlung, 1956. 8°, 403 S. – Ln. DM 19,80.

Lerch, Emil, *Versuchung und Gnade.* Betrachtungen über Paul Claudel und sein Schauspiel „Der seidene Schuh". Wien, Heiler, 1956. 8°, VI u. 140 S. – Kart. DM 8,—.

Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen.* Stuttgart, Kohlhammer, 1956. 8°, 243 S. – Ln. DM 18,80.

Marcel, Gabriel, *Die Erniedrigung des Menschen.* Übertr. v. Herb. Schaad. Frankfurt a. M., Knecht, 1957. 8°, 303 S. – Ln. DM 12,80.

Meyer, Hans, *Weltanschauungsprobleme der Gegenwart.* Recklinghausen, Paulus, 1956. 8°, 287 S. – Ln. DM 12,80.

Mohlberg, Leo Cunibert, O. S. B., *Missale Francorum* (Cod. Vat. Reg. lat. 247). Roma, Herder, 1957. Gr.-8°, XXVI u. 107 S. Mit 6 Tafeln. – Brosch. DM 24,80.

Müller, Wolfg. Herm., *Die Philosophie Edmund Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt.* Bonn, Bouvier, 1956. 8°, 92 S. – Engl. br. DM 7,50.

Niessen, Bernhard, *Menschentypen.* Tugenden und Laster. Zweite durchgesehene Auflage. Bonn, B. Buchgemeinde, 1956. 8°, 328 S. – Ln. DM 15,80.

Nigg, Walter, *Der christliche Narr.* Zürich und Stuttgart, Artemis, 1956. Gr.-8°, 411 S. – Ln. sfrs 24,90.

Pöggeler, Franz, *Die Pädagogik Friedrich Wilhelm Foersters.* Eine systematische Darstellung. Freiburg, Herder, 1957. Gr.-8°, XIV u. 327 S. – Ln. DM 21,—.

Portmann, Heinrich, *Kardinal von Galen.* Ein Gottesmann seiner Zeit. 4. Aufl. Münster, Aschendorff, 1957. 8°, 360 S., 17 Abb. – Geb. DM 11,50.

Przywara, Erich, *Ignatianisch.* Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des Heiligen Ignatius von Loyola. Frankfurt/Main, Knecht, 1956. Kl.-8°, 149 S. – Geb. DM 5,80.

Rintelen, Friedr. M., *Der unsterbliche Irrtum.* Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1956. 8°, 124 S. – Ln. DM 6,20.

Ritzel, Wolfgang, *Fichtes Religionsphilosophie.* Stuttgart, Kohlhammer, 1956. 8°, 200 S. – Engl. br. DM 12,—.

Schmidt, Franz, *Ordnungslehre.* München/Basel, Reinhardt, 1956. Gr.-8°, 167 S. – Ln. DM 14,—.

Schmidt, Philipp, S. J., *Dunkle Mächte.* Ein Buch vom Aberglauben einst und heute. Frankfurt a. M., Knecht, 1956. 8°, 275 S. – Ln. DM 10,80.

Schmitt, M.-E., *Recht und Vernunft.* Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts. Heidelberg, Kerle, 1955. Gr.-8°, 135 S. – Kart. DM 12,80.

Schnitzler, Theodor, *Die Messe in der Betrachtung.* Zweiter Band. Freiburg, Herder, 1957. Kl.-8°, XII u. 367 S. – Ln. DM 9,80.

Seppelt, Franz X., *Geschichte der Päpste.* Dritter Band. München, Kösel, 1956. 8°, 648 S. – Ln. DM 36,—.

Stierli, Josef, *Sie gaben Zeugnis.* Lebensbilder christlicher Propheten. Einsiedeln, Benziger, 1956. 12°, 168 S. – Ln. DM 8,60.

Tyciak, Julius, *Untergang und Verheißung.* Aus der Welt der Propheten Jeremias, Ezechiel und Daniel. Düsseldorf, Patmos, 1957. 8°, 186 S. – Ln. DM 9,80.

Volkmann-Schluck, K. H., *Nicolaus Cusanus.* Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Frankfurt a. M., Klostermann, 1957. 8°, XVII u. 190 S. – Ln. DM 14,50.

Ziegler, Josef Georg, *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200–1350.* Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie. Regensburg, Pustet, 1956. 8°, XXIV u. 320 S. – Kart. DM 19,50.

Ziegler, Leopold, *Das Lehrgespräch vom Allgemeinen Menschen in sieben Abenden.* Hamburg, Schröder, 1956. 8°, 254 S. – Ln. DM 10,80.